CULTES, MYTHES

ET

RELIGIONS

SALOMON REINACH

MEMBRE DE L'INSTITUT

CULTES MYTHES

ET

RELIGIONS

TOME PREMIER

OUVRAGE ILLUSTRÉ DE 48 GRAVURES DANS LE TEXTE

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, 28

1905

A LA MÉMOIRE

DE

W. ROBERTSON SMITH

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE CAMBRIDGE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Manuel de Philologie classique, 2 vol., 1883-1884.

Traité d'épigraphie grecque, 1885.

Grammaire latine, 1886.

La colonne Trajane, 1886.

Conseils aux voyageurs archéologues, 1886.

Catalogue sommaire du musée de Saint-Germain, 1887 (3e éd., 1899).

E. Pottier et S. Reinach, *La nécropole de Myrina*, 2 vol., 1887.

Atlas de la province romaine d'Afrique, 1888.

Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure, 1888.

Esquisses archéologiques, 1888.

Époque des alluvions et des cavernes, 1889.

Minerva, 1889 (4e éd., 1900).

Les Gaulois dans l'art antique, 1889.

L'histoire du travail en Gaule, 1890.

Peintures de vases antiques, 1891.

Kondakof, Tolstoï, S. Reinach, *Antiquités de la Russie méridionale*, 1891.

Chroniques d'Orient, 2 vol. 1891, 1896.

Antiquités du Bosphore cimmérien, 1892.

L'origine des Aryens, 1892.

A. Bertrand et S. Reinach, *Les Celtes*, 1894.

Bronzes figurés de la Gaule romaine, 1894.

O. Montelius et S. Reinach, *Les temps préhistoriques en Suède*, 1895.

Epona, la déesse gauloise des chevaux, 1895.

Pierres gravées, 1895.

La sculpture en Europe avant les influences gréco-romaines, 1896.

Répertoire de la statuaire grecque et romaine, 3 vol., 1897-1904.

Répertoire des vases grecs et étrusques, 2 vol., 1899 1900.

Guide illustré du Musée de Saint-Germain, 1899.

H. C. Lea, *Histoire de l'Inquisition*, trad. par S. Reinach, 3 vol., 1900-1902.

La représentation du galop, 1901.

L'album de Pierre Jacques, 1902.

Recueil de têtes antiques, 1903.

Le Musée chrétien de Saint-Germain, 1903.

Un manuscrit de la bibliothèque de Philippe le Bon à Saint-Pétersbourg, 1904.

Apollo, histoire générale des arts, 1904.

Répertoire des peintures antérieures à la fin de la Renaissance, t. I, 1905.

INTRODUCTION

Les trente-cinq mémoires ou articles qu'on trouvera dans ce volume ont déjà, pour la plupart, été imprimés ailleurs; j'ai saisi volontiers l'occasion de les réunir pour les corriger et les mettre au point.

Un certain nombre d'entre eux touchent à des problèmes de mythologie ou d'histoire religieuse qui peuvent être étudiés et résolus indépendamment de tout système d'exégèse; il serait d'autant plus inutile de les résumer dans cette *Introduction* qu'on en trouvera, à la table des matières, une analyse assez détaillée.

En revanche, je crois devoir dire ici quelques mots sur les principes qui m'ont guidé dans la composition des essais relatifs aux phénomènes essentiels de la vie religieuse et aux conséquences que l'on en peut logiquement déduire pour l'explication des cultes et des mythes.

L'humanité, aux yeux de l'évolutioniste — et qui n'est pas évolutioniste aujourd'hui? — est sortie de l'animalité. Mais l'homme, partout et à quelque époque qu'on l'observe, est un animal religieux; la *religiosité*, comme disent les positivistes, est le plus essentiel de ses attributs et personne ne croit plus, avec Gabriel de Mortillet et Hovelacque, que l'homme quaternaire ait ignoré la religion. A moins d'admettre l'hypothèse gratuite et puérile d'une révélation primitive, il faut donc chercher l'origine des religions dans la psychologie de l'homme, non pas de l'homme civilisé, mais de celui qui s'en éloigne le plus.

De cet homme antérieur à toute histoire, nous ne possédons de connaissance directe que par les produits industriels et artistiques des temps quaternaires, qui nous apprennent bien quelque chose, comme j'ai essayé de le montrer (p. 125 et suiv.), mais beaucoup moins que nous voudrions savoir. Il faut, pour s'éclairer davantage à ce sujet, recourir à trois autres sources d'information : la psychologie des sauvages actuels, celle des enfants et celle des animaux supérieurs.

Il est probable que les animaux — il est certain que les sauvages et les enfants sont *animistes*, c'est-à-dire qu'ils projettent au dehors

l'intelligence obscure qui s'agite en eux, qu'ils peuplent le monde, en particulier les êtres et les objets qui les entourent, d'une vie et de sentiments semblables aux leurs. La poésie, avec ses prosopopées et ses métaphores, n'est que la survivance réfléchie et consciente de cet état d'âme des primitifs; le *monisme* scientifique, qui retrouve partout les manifestations d'un même principe d'énergie, en est comme la tardive justification.

Les animaux supérieurs n'obéissent pas seulement à ce résidu d'expériences ancestrales qu'on appelle des instincts; ils sont arrêtés, dans l'exercice de leurs forces physiques, par des *scrupules*. Comme dit la sagesse populaire, ils ne se mangent pas entre eux; les exceptions que l'on y peut opposer confirment la règle. Ce scrupule de verser le sang de l'espèce ou de se repaître de sa chair peut n'être pas primitif; mais, dans toutes les espèces où les petits ont besoin d'être allaités ou protégés, il est une condition essentielle de leur conservation. Celles de ces espèces où ce scrupule pouvait ne pas exister ont nécessairement et rapidement disparu; la sélection n'a pu se faire qu'au profit de celles qui l'éprouvaient.

Dans l'humanité primitive ou sauvage, le scrupule du sang paraît moins général que chez certains animaux : *homo homini lupus*, disait Hobbes. En revanche, il se manifeste avec une intensité singulière dans certains groupes unis par les liens du sang, c'est-à-dire dans les clans dont les individus croient descendre d'une mère commune, seule forme de la filiation qui puisse être matériellement constatée.

Ainsi le scrupule, cette barrière opposée aux appétits destructeurs, est un héritage transmis à l'homme par l'animal. Le scrupule, ou, du moins, certain scrupule est aussi naturel à l'homme que le sentiment religieux; il en constitue, avec l'animisme, le point de départ. Si l'animisme est le principe des mythologies, le scrupule est celui des lois religieuses et de la piété.

Ici intervient un troisième élément propre à l'*homo sapiens*. Beaucoup d'animaux supérieurs vivent à l'état grégaire, qui implique le scrupule du sang de l'espèce; mais ils ne forment pas de sociétés. L'homme est non seulement un animal social, mais, comme disait Aristote, un animal politique, ζῷον πολιτικόν. Il est possible qu'il en soit de même des fourmis et des abeilles; mais, chez les mammifères, il n'y a rien de pareil en dehors de l'homme.

Cet instinct social, développement de l'instinct grégaire, ne porte pas seulement l'homme à rechercher la compagnie, l'amitié ou la

protection de ses semblables; sous l'influence de l'illusion animiste, l'homme élargit indéfiniment le cercle de ses relations vraies ou supposées. L'animal et le végétal, ou, du moins, certains animaux et certains végétaux, s'y trouvent çà et là comme englobés et le mystère même de leur existence contribue à leur assurer une place dans le groupe formé par les membres du clan. Bientôt un même scrupule les protège et semble, à ceux qui l'observent, attester une communauté d'origine. Ce respect de la vie d'un animal, d'un végétal, forme primitive de la zoolâtrie et de la dendrolâtrie, je l'ai appelé, en 1900, une hypertrophie de l'instinct social; je ne crois pas qu'on en ait proposé depuis une explication plus acceptable.

Le scrupule irraisonné, principe d'une interdiction sans considérants, mais dont la sanction est la mort, se retrouve dans toutes les sociétés humaines et à toutes les époques. Comme on l'a étudié sous une forme à la fois très primitive et très explicite en Polynésie, où il porte le nom de *tabou*, les sociologues ont pris l'habitude de le désigner sous ce nom barbare, mais commode, auquel je ne vois aucune raison de renoncer. Le *tabou* n'est pas seulement l'interdiction, mais l'être ou l'objet protégé par l'interdit; le sang est *tabou* et l'on parle aussi du *tabou* du sang.

La zoolâtrie et la dendrolâtrie, comme le culte des objets inanimés ou fétichisme, sont bien connues par les civilisations classiques, mais ne s'y trouvent plus qu'à l'état de survivances. Les premiers peuples où on les ait observées sous des formes plus générales et plus rigoureuses, entraînant des conséquences de haute portée pour la constitution même de la famille, sont ceux de l'Amérique septentrionale au XVIII[e] siècle. De ces Indiens d'Amérique est venu, par l'entremise des missionnaires, le nom de *totem*, sous lequel on désigne l'animal, le végétal ou, plus rarement, le minéral ou le corps céleste en qui le clan reconnaît un ancêtre, un protecteur et un signe de ralliement. La forme primitive de la zoolâtrie et de la dendrolâtrie, antérieurement à tout anthropomorphisme, c'est le *totémisme*, dont on ne peut assurément affirmer qu'il soit aussi répandu que l'animisme, mais dont l'existence est du moins attestée chez de nombreux groupes de tribus, éteintes ou vivantes, en Europe, en Asie, en Afrique, en Amérique et en Océanie[1].

1. Il ne suffit pas de dire qu'il n'y a pas *un* totémisme, mais *des* totémismes (*Rev. des trad. populaires*, 1904, p. 323), pour interdire aux gens d'en parler; car cela est vrai aussi de la magie, de la religion, de la morale, dont on a pourtant le droit et le devoir de dégager les principes essentiels.

L'étude de la psychologie des enfants vient à l'appui des observations des historiens et des ethnographes pour nous permettre de prendre sur le fait cette hypertrophie de l'instinct social qui me paraît être le principe du totémisme. Il suffit de conduire un enfant dans un jardin zoologique pour constater l'attraction singulière, bien différente de la simple curiosité, qu'exercent sur lui les animaux, l'empressement qu'il met à se lier d'amitié avec eux, la sympathie ou le respect, bien différent de la peur, que certains animaux lui inspirent. Si cet ensemble de sentiments difficiles à démêler constitue, du moins en germe, le totémisme, on peut dire que l'homme d'aujourd'hui naît totémiste.

La fable animale est la forme la plus ancienne des littératures populaires et les enfants d'aujourd'hui la préfèrent encore à toute autre littérature; c'est qu'elle est, pour ainsi dire, le résidu des récits que combinait l'imagination et qu'acceptait la crédulité des hommes au temps lointain où les bêtes parlaient...

Entre le *tabou* et le *totem*, il existe des liens; le passage est facile de l'un à l'autre. En effet, le *tabou* primitif, germe de tout pacte social, protège le *totem*, qui est l'animal ou le végétal *tabou*. On ne peut concevoir le *totem* sans un *tabou* et le *tabou* élargi paraît avoir pour conséquence logique le *totem*.

Alors même que nous ne saurions rien du *tabou* polynésien, du *totem* américain et de tous les phénomènes analogues constatés dans de nombreuses régions du globe, l'existence seule des animaux domestiques et des plantes cultivées, chez les peuples demi-civilisés de l'ancien et du nouveau monde, obligerait à admettre, après élimination de toutes les autres hypothèses, celle de principes puissants, du même ordre que le *tabou* et le *totem*, seuls capables d'expliquer la domestication des animaux et des plantes. Il est évident, en effet, qu'avant d'être élevés par l'homme, de se multiplier sous sa protection et pour son usage, les animaux et les végétaux comestibles ou utiles ont dû être épargnés par lui; or, dans l'humanité primitive, qui ignorait les bestiaux et les céréales, qui ne disposait pas de réserves alimentaires, que menaçait sans cesse la mort par inanition, une seule cause a pu être assez énergique pour assurer la conservation d'un animal ou d'un végétal comestible : c'est un scrupule religieux, un *tabou*, dont la violation entraînait ou passait pour entraîner la mort. Mais le *tabou* qui préserve un animal ou un végétal, c'est le principe essentiel du totémisme; l'animal ou le végétal respecté, conservé à proximité du clan comme un protecteur ou un ami,

c'est le *totem*. Ainsi l'on peut, *à priori*, établir l'existence des *tabous* et des *totems* dans les pays qui ont eu de bonne heure des animaux domestiques et des céréales ; et comme il est certain, d'autre part, grâce aux observations répétées des voyageurs, que *tabous* et *totems* subsistent presque exclusivement dans les pays où les animaux domestiques et les plantes cultivées font défaut, il en résulte, comme l'a vu M. Jevons, que là où le totémisme n'a pas laissé de traces évidentes dans les idées ou les rites, il s'affirme d'autant mieux par la civilisation même qui les a si profondément modifiés.

C'est à Robertson Smith que revient l'honneur d'avoir mis en lumière les conséquences religieuses du totémisme, qui font encore sentir leur influence au sein de nos sociétés policées. L'animal ou le végétal *totem*, considéré comme un réservoir de sainteté et de force, était généralement épargné ; exceptionnellement, et pour se sanctifier, les hommes du clan le tuaient et le mangeaient en cérémonie. Peu à peu, en se multipliant, ces festins religieux devinrent des ripailles ; puis, avec les progrès du rationalisme, on oublia la sainteté des animaux et des plantes pour ne songer qu'à leur utilité. Mais la tradition des festins religieux, célébrés dans des circonstances exceptionnelles, ne disparut point, non plus que l'idée si simple et si séduisante de la manducation du principe divin. La théophagie et la communion sont des survivances de ces croyances de sauvages, qui semblent de plus en plus avoir trouvé des adeptes dans l'ancien monde, à mesure que s'accroît notre connaissance des religions antiques en ce qu'elles ont de vraiment populaire et de primitif. L'humanité n'est jamais séduite par des idées nouvelles, mais par des formes plus évoluées des vieilles idées qui se transmettent dans son sein.

On trouvera, dans ce volume et dans les suivants, bien des applications et des confirmations de ces principes, quelques-unes nouvelles, d'autres entrevues ou exposées déjà par divers savants. Si je les avais formulés le premier, je serais un des plus grands esprits de mon temps et la modestie seule m'empêcherait de le dire tout haut. En réalité, je ne sais pas au juste qui les a découverts, bien que les noms de Mac Lennan, de Tylor, de Lang, de Smith, de Frazer, de Jevons se présentent à ma mémoire ; mais je suis bien sûr que ce n'est pas moi. Mon rôle s'est borné à les comprendre et à les faire comprendre de mon mieux, d'abord à mon cours de l'École du Louvre, puis à l'Académie des Inscriptions et dans de nombreuses *Revues* tant populaires que savantes. Tout cela était si peu connu chez nous, lors de mes premières publications à ce sujet, qu'il me

fallut, à la demande de M. Charles Richet, expliquer ce que signifiait le mot *totémisme* avant de consacrer à ce groupe de phénomènes, dans la *Revue scientifique*, le mémoire qu'on lira plus loin. A l'Académie des Inscriptions, en 1900, MM. Maspero et Hamy furent les seuls à ne point croire que j'avais perdu la tête lorsque j'y lus quelques essais sur les tabous bibliques et sur le totémisme des Celtes. Les savants allemands que je voyais à la même époque, Mommsen entre autres, n'avaient jamais entendu parler d'un *totem*. La question des *tabous* et des *totems* de la Bible, principe de ces interdictions alimentaires où l'ignorance voit des préceptes hygiéniques, me mit en conflit avec les théologiens juifs et me fit même traiter par l'un d'eux d'*antisémite*, épithète dont m'avait déjà gratifié mon éminent ami Victor Bérard pour avoir contesté, dans le *Mirage Oriental*, la haute antiquité et l'ubiquité du commerce phénicien. A cette heure, les ignorants parlent moins haut. Grâce à la diffusion des ouvrages anglais dont je me suis inspiré, grâce aux travaux de feu Marillier et des rédacteurs de l'*Année sociologique*, grâce peut-être aussi à ma propagande de néophyte, poursuivie jusque dans les universités populaires, les plus récalcitrants d'autrefois veulent bien reconnaître que le système d'exégèse anthropologique est « à la mode » et qu' « il y a du vrai » dans les *totems* et les *tabous*. En Angleterre, où les relations de la Métropole avec les colonies lointaines avaient depuis longtemps familiarisé le public avec ces idées, il ne manque pas aujourd'hui de gens pour se plaindre qu'on ait déjà abusé des *totems* autant que des mythes solaires[1] ; signe caractéristique d'une réaction, certains écrivains tout récents sur la mythologie grecque évitent de prononcer le mot de *totem* qui, par un singulier retour des choses, devient *tabou*. Cette réaction n'est pas plus scientifique que l'abus auquel elle prétend répondre. Il me semble que le terrain gagné, et bien gagné, ne doit ni être élargi par des usurpations téméraires, ni abandonné. Le système des *tabous* et des *totems* n'est pas une clef bonne à ouvrir toutes les serrures ; il y a, dans l'ensemble si complexe des phénomènes religieux, des mythes et des cultes, bien des choses qui doivent s'expliquer autrement et, dans le domaine mythologique en particulier, je pense que les systèmes antérieurs, notamment celui de l'exégèse *iconologique*, peuvent revendiquer leur droit à l'existence par d'irrécusables arguments, dont j'ai moi-même fourni quelques spé-

1. A. Lang, *Man*, 1901, p. 12. Mais le même savant a eu raison d'écrire (*ibid.*, 1902, p. 86) : « *Without totemism, one can hardly see how early human society was ever organized at all.* »

cimens. Mais partout où les éléments du mythe ou du rite comportent un animal ou un végétal sacré, un dieu ou un héros déchiré ou sacrifié, une mascarade de fidèles, une prohibition alimentaire, le devoir de l'exégète informé est de chercher le mot de l'énigme dans l'arsenal des *tabous* et des *totems*. Agir autrement, après les résultats acquis, c'est tourner le dos à l'évidence, je dirais presque à la probité scientifique.

Les anciens systèmes d'exégèse, depuis ceux d'Evhémère et des Stoïciens jusqu'à ceux de Creuzer et de Max Müller, offraient ce caractère commun de considérer les mythes et les religions comme les produits d'une faculté spéciale de l'homme, mise en mouvement par quelque impression du dehors, par quelque souvenir historique, par quelque idée abstraite, ou même égarée par une équivoque du langage. La grande supériorité de la nouvelle exégèse, c'est qu'elle met en évidence les liens étroits qui rattachent l'évolution des cultes et des mythes à l'ensemble des facultés humaines, aux progrès de la civilisation morale et matérielle. La vie primitive de l'humanité, dans la mesure où elle n'est pas exclusivement animale, est religieuse; la religion est comme le bloc d'où sortent tour à tour, par des spécialisations successives, l'art, l'agriculture, le droit, la morale, la politique et même le rationalisme, qui doit, tôt ou tard, éliminer les religions. Car, à l'origine, le rationalisme consiste à deviser des moyens rituels pour échapper à des contraintes passivement subies, pour accroître la liberté de l'homme de ce qu'on enlève à la rigueur des *tabous*. L'instrument de cette émancipation fut le sacerdoce, qui servit la cause de la liberté avant d'en devenir l'oppresseur et qui, en fixant le rituel, pendant que se poursuivait l'évolution des croyances, eut encore le mérite de rendre plus sensible et, avec le temps, plus intolérable l'antagonisme entre ces deux éléments de la religion.

Les lecteurs attentifs, si ce livre en trouve, remarqueront qu'il n'est pas exempt de répétitions. Cela était inévitable, chaque mémoire ou chapitre formant un ensemble qui doit se suffire. La résignation au rabâchage, que Villemain prêchait comme une vertu aux professeurs de son temps, n'est pas moins nécessaire aux écrivains qui se préoccupent de servir le public et cherchent à faire pénétrer, dans les cercles où l'érudition n'entre pas, les résultats d'une science dont on peut dire, comme autrefois de la philosophie, qu'elle n'est pas seulement libérale, mais libératrice.

Paris, 15 novembre 1904.

S. R.

Quelques observations sur le Tabou

Comme le mot polynésien *tabou* est sans doute destiné à prendre, dans le langage philosophique et anthropologique du xx^e^ siècle, la place que réclame l'expression d'un concept aussi répandu, il n'est pas inutile d'en préciser la signification, afin d'éviter à la fois qu'on en abuse et qu'on manque à l'employer là où il convient.

Un *tabou* est une interdiction; un objet *tabou* ou *taboué* est un objet interdit. L'interdiction peut porter sur le contact corporel ou sur le contact visuel; elle peut aussi soustraire l'objet *tabou* à ce genre particulier de violation qui consiste à le nommer. Ainsi, dans le *Lévitique* (xxiv, 16), il est dit que le fils d'une Israélite et d'un Égyptien, s'étant pris de querelle avec un Israélite, « proféra, en blasphémant, le Nom Sacré »[2] et fut lapidé par ordre de l'Éternel. Les Juifs ont conclu de là que le nom de Jéhovah ne devait être ni prononcé, ni même écrit, si bien qu'on ignore aujourd'hui même comment le groupe de quatre lettres יהוה doit être vocalisé. La vocalisation ordinaire, יְהֹוָה = *Jehovah*, est conventionnelle, les points-voyelles étant ceux de אֲדֹנָי = *Adonaî*, signifiant « Seigneur », qu'on substitue, en lisant, au groupe de quatre lettres (le *tétragrammaton* des Grecs). Bien entendu, ce *tabou* du nom divin est plus ancien que le verset du *Lévitique*; on trouve des interdictions analogues en Grèce, à Rome et chez un grand nombre de peuples, où on les explique généralement par l'idée que la connaissance d'un nom permet-

1. [*L'Anthropologie*, 1900, p. 401-407.]

2. *Bible du Rabbinat*, t. I, p. 155. — Reuss traduit : « Proféra des injures contre Dieu et le maudit », mais en avertissant que dans le texte il y a seulement « le Nom » et que, suivant les rabbins, le verbe *naqab* signifie ici « prononcer » et non « injurier ».

trait d'*évoquer*, dans une intention nocive, la puissance qu'il désigne. Cette explication a pu être vraie à certaines époques, mais n'est sans doute pas primitive; à l'origine, c'est la sainteté même du nom qui est redoutée, au même titre que le contact d'un objet *tabou*.

La notion de *tabou* est plus étroite que celle de l'interdiction. Le premier caractère qui les distingue, c'est que le *tabou* n'est jamais motivé; on énonce la défense en sous-entendant la cause, qui n'est autre que le *tabou* lui-même, c'est-à-dire l'annonce d'un péril mortel. Les *tabous* qui se sont perpétués dans les civilisations contemporaines sont souvent énoncés avec des motifs à l'appui; mais ces motifs ont été imaginés à une date relativement récente et portent le cachet d'idées modernes. Ainsi l'on dira : « Parlez bas dans une chambre mortuaire, pour ne pas manquer au respect dû à la mort », alors que le *tabou* primitif consiste à fuir non-seulement le contact, mais le voisinage d'un cadavre. Cependant, même aujourd'hui, dans l'éducation des enfants, on énonce des *tabous* sans les motiver, ou en se contentant de spécifier le genre de l'interdiction : « Ne lève pas ta chemise, parce que c'est inconvenant ». Hésiode, dans *Les Travaux et les jours* (v. 725), interdit de lâcher de l'eau en se tournant vers le soleil, mais n'allègue pas de motif de cette défense; la plupart des *tabous* relatifs aux bienséances se sont transmis de siècle en siècle sans considérants.

La seconde différence entre le *tabou* et l'interdiction concerne la sanction de la défense violée. Dans l'interdiction, la répression ou la vengeance est exercée par le législateur, Dieu, homme ou collectivité humaine, qui intervient comme tierce partie, pour rétablir, en quelque sorte, la balance entre la loi et le transgresseur. « Ne vous enorgueillissez pas, ou Dieu vous humiliera. » « Ne marchez pas sur le gazon, ou vous payerez un écu d'amende à la ville. » Voilà des interdictions comme on en trouve dans les législations religieuses et civiles les plus anciennes. — En revanche, l'énoncé du *tabou* ne comporte jamais la menace de l'intervention d'un tiers. La violation du *tabou* entraîne la mort (ou la maladie, etc.),

par l'effet même de l'imprudence qui a déchaîné le péril latent. Rien n'est plus instructif, à cet égard, que le chapitre II de la *Genèse*, texte assurément très remanié, mais dont certains éléments, et non des moins caractéristiques, portent les marques de la plus haute antiquité. L'Éternel place l'homme dans le jardin d'Eden et commence par lui imposer un *tabou* alimentaire : « Tu ne mangeras point de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, car au jour que tu en mangeras, tu mourras de mort. » Cette interdiction est un *tabou* parfaitement caractérisé, car l'Éternel ne dit pas à Adam *pourquoi* il doit s'abstenir de ce fruit et ne lui dit pas non plus qu'*Il* le punira s'il en mange. Il énonce simplement le *tabou* avec sa conséquence : « Si tu en manges, tu mourras. » Évidemment, le fond de ce récit est antérieur à la conception d'un Dieu personnel et anthropomorphique; à l'origine, il n'y a que l'homme — en présence de l'arbre et du fruit *tabou*.

Il subsiste encore et il y a eu de tout temps un grand nombre d'interdictions présentant ce caractère, avec cette différence qu'on ne prend pas la peine de les formuler. Une mère n'a pas besoin de dire à son enfant : « Ne mets pas ta main dans le feu » ou « Ne reste pas la tête sous l'eau. » Le danger de se brûler ou de se noyer est, en effet, évident, et les animaux le comprennent comme les hommes. Si ces interdictions étaient formulées quelque part, ce ne seraient pas des *tabous*, bien qu'elles réunissent les deux conditions énoncées plus haut, de n'être pas motivées et de ne pas impliquer l'intervention d'un *vengeur*. D'où ce troisième caractère distinctif du *tabou* : que le péril qu'il signale n'est pas apparent.

On peut donc dire que le *tabou* est une interdiction non motivée, non accompagnée de la menace de l'intervention d'un législateur, qui a pour but de soustraire les hommes à des dangers qu'ils ignorent, en particulier au péril de mort.

Ce n'est pas seulement dans la *Genèse* que le péril de mort est la sanction naturelle du *tabou* violé; on trouve de nombreux exemples de la même idée dans toute la Bible, là même où notre texte actuel fait intervenir un Dieu personnel pour venger l'injure qui lui est faite. L'arche d'alliance était *tabou*

et ceux qui la touchaient (excepté les Lévites de la famille de Caath) étaient frappés de mort. Quand David voulut la ramener de Gabaa à Jérusalem, il la fit placer sur un chariot traîné par des bœufs; ceux-ci ayant glissé, au cours du voyage, « Ouzza s'élança vers l'arche du Seigneur et la retint... La colère du Seigneur s'alluma contre Ouzza et il le frappa sur place pour cette faute; et il mourut là, à côté de l'arche de Dieu » (I *Samuel*, VI, 6, 7). Sous sa forme actuelle, cette histoire est odieuse et absurde; mais pour la dépouiller de ce fâcheux caractère, il suffit d'éliminer la notion relativement récente du Dieu vengeur. Ce n'est pas l'Éternel qui frappe l'innocent Ouzza; c'est Ouzza qui commet une imprudence, analogue à celle d'un homme qui touche une pile électrique et meurt foudroyé. L'objet *tabou* doit, en effet, être assimilé à un réservoir de forces dangereuses, dont l'action funeste s'exerce au moindre contact; il ne peut être touché que par des hommes également *tabous*, c'est-à-dire pourvus d'une force opposée ou équivalente qui neutralise les effets de la première. Cette conception d'une physique enfantine est à l'origine de toutes les prescriptions rituelles qui ont graduellement permis aux hommes de restreindre le domaine des *tabous* et de concilier les nécessités de l'existence avec les survivances des terreurs religieuses qui les paralysent. La civilisation et le progrès exigent également que certaines choses soient respectées — sans quoi l'on détruirait tout — et que la sphère de l'interdit ait des limites — sans quoi tout acte libre serait supprimé. Le *tabou* représente le principe d'autorité : les rituels de purification, de substitution, de sacrifice même s'inspirent, à l'origine, du principe de liberté. La purification annule les effets contagieux du *tabou*; la substitution concentre le *tabou* sur tel ou tel objet, en rendant les autres à l'usage commun; le sacrifice, enfin, rompt le charme magique qui soustrait aux besoins de l'homme l'animal ou le végétal *tabou*, c'est-à-dire le *totem*. Le rituel, œuvre du sacerdoce, est donc un instrument efficace de l'affranchissement des esprits. Les philosophes du XVIII^{e} siècle étaient bien mal inspirés quand ils imaginaient, à l'origine, une

humanité libre, bientôt asservie par la fourberie cupide des prêtres et des législateurs religieux. La vérité est exactement à l'opposé de cette conception. L'homme primitif, naturellement superstitieux, s'est volontairement chargé d'entraves; ce sont les législateurs religieux et les prêtres qui, en précisant et en limitant la part de l'interdit, ont commencé à l'affranchir. Si la liberté humaine, à certaines époques, n'a pas eu de pires ennemis que les Églises, c'est pourtant à la constitution des Églises que sont dus les premiers pas vers la liberté.

Ce que nous avons dit des *tabous* en général et, en particulier, des *tabous* bibliques, fournit une explication simple et naturelle d'un précepte inséré dans le Décalogue, qui a été l'objet de mille commentaires oiseux. On sait que nous possédons deux textes du Décalogue, qui présentent de notables différences (*Exode*, xx et *Deutéronome*, v). Dans l'un et l'autre, au milieu de prohibitions qui sont des *tabous* (défense de fabriquer des images, défense de prononcer le nom de Dieu, défense de travailler le jour *tabou*, c'est-à-dire le sabbat, défense de tuer [le *clansman*, évidemment], etc.), on lit le précepte positif : « Honore ton père et ta mère, afin que tes jours se prolongent sur la terre que l'Éternel, ton Dieu, t'accordera » (*Exode*, xx, 12) : « Honore ton père et ta mère, comme te l'a prescrit l'Éternel, ton Dieu, afin de prolonger tes j[illegible]s et de vivre heureux sur la terre que l'Éternel, ton Dieu, te destine » (*Deutéronome*, v, 16). De ces deux rédactions, la seconde implique la première, mais celle-ci n'est évidemment pas primitive, puisqu'elle contient une prophétie, celle de l'occupation de la Palestine par Israël; elle présente, en outre, ce caractère singulier que, seul, ce précepte est accompagné d'une promesse de récompense. Cette promesse a fort ému les commentateurs d'autrefois et embarrasse encore ceux d'aujourd'hui. Les uns se sont demandé si la piété filiale avait besoin d'un stimulant aussi grossier; les autres ont fait observer que la longévité, même en Terre Sainte, n'est pas nécessairement une condition enviable. On attendrait tout au moins : « afin que tu vives heureux et honoré à ton tour »; c'est le sens qu'insinuent les commentateurs, mais qui n'est

pas contenu dans les textes actuels. Toute difficulté disparaît si l'on transforme le précepte en *tabou*, de manière à le ramener à sa forme négative, et si l'on élimine l'addition parasite de la prophétie. Dès lors, le *tabou* s'énoncera à peu près ainsi : « N'insulte pas (ne frappe pas, etc.) ton père ou ta mère, *ou tu mourras*. » C'est le pendant exact du premier *tabou* de la *Genèse* : « Ne mange pas le fruit défendu, *ou tu mourras.* » Par un *processus* dont le détail nous échappe, mais où le développement des idées religieuses et morales a eu sa part, le *tabou* original est devenu un précepte éthique ; seulement, au lieu de supprimer la menace concomitante, le rédacteur sacerdotal l'a transformée en une promesse de récompense, qui n'est ni éthique ni primitive, et qui fait tache. Voici comment l'on peut supposer que se sont passées les choses. Nos deux textes différents du Décalogue, C et D, impliquent l'existence d'un texte A, aujourd'hui perdu, qui ne contenait que des interdictions très simples. Entre ce texte primitif et celui de l'*Exode* (C), il faut admettre au moins une rédaction intermédiaire, B, qui faisait une part plus grande à ce que nous appelons la morale. Le rédacteur de B a trouvé, non sans raison, que la défense d'insulter ou de frapper ses parents était insuffisante ; il a cru devoir prescrire de les honorer et, à cet effet, il a retourné presque mécaniquement le vieux *tabou*.

N'insulte pas tes parents *de peur de mourir (aussitôt).*	*Honore tes parents* *afin que tu vives longtemps.*

La promesse de longévité s'explique ainsi d'une manière très simple comme la forme positive ou la contre-partie de la menace de mort immédiate, suspendue sur les violateurs de l'interdiction.

Il y a là, soit dit en passant, une preuve qui me paraît sans réplique des remaniements qu'a subis le Décalogue avant de s'imposer, comme un code divin, à une partie considérable de l'humanité.

Parmi les interdictions qui paralysent l'activité des Européens modernes, il n'y a pas seulement des prescriptions religieuses fondées sur l'autorité des Écritures, et des prescrip-

tions morales ou légales, fondées sur la raison ou l'utilité ; il y a des survivances des anciens *tabous* et même des *tabous* de date relativement récente. De ces derniers, nous citerons comme exemples ceux qui dérivent du caractère funeste attribué au chiffre *treize* : il ne faut pas être *treize* à table, il ne faut pas partir en voyage le *treize* du mois, il ne faut pas habiter le n° *treize* dans une rue ou dans un hôtel (en Suisse et ailleurs, on ne trouve généralement que des chambres *onze bis*), etc.[1]. Or, ces *tabous* ont cela de très intéressant que nous pouvons en préciser l'origine, qui est un événement historique, la Cène. L'un des convives, le plus illustre, mourut avant la fin de l'année; aussi dit-on que si l'on se réunit treize à table, l'année ne finira pas avant que l'un des convives n'ait rendu l'esprit. Cette superstition tenace est donc, à l'origine, une généralisation hâtive, *fondée sur une expérience unique*, d'où l'on a conclu à l'existence d'un péril caché[2]. Or, si des modernes ont pu raisonner ou déraisonner ainsi, on admettra, *a fortiori*, que les primitifs ont dû faire de même et l'on dira que les *tabous* dérivent de l'erreur si répandue et si naturelle, consistant à établir un lien de causalité entre deux phénomènes concomitants.

D'ordinaire, le premier de ces phénomènes a dû être « indifférent » (ἀδιάφορον) et le second funeste, de sorte que le premier a paru donner issue à un péril caché dont la notion s'est répandue à la faveur de la crédulité humaine et s'est transmise par la tradition.

Il y a, toutefois, certains *tabous* protecteurs des individus, *tabous* quasi universels et d'un ordre très général, dont on

1. « Le premier concile provincial de Milan, en 1665, ordonna aux Évêques de punir tous ceux qui dans l'entreprise, dans le commencement ou dans le progrès d'un voyage, ou de quelque autre affaire, observent les jours, les temps et les moments. » (J.-B. Thiers, *Traité des Superstitions*, Paris, 1741, t. I, p. 294.) Cela n'empêche que les grands express européens, fréquentés par une clientèle riche et instruite, sont moins encombrés les 13 et les vendredis qu'aux autres jours.

2. De même, si les Romains considéraient comme néfaste l'anniversaire de leur défaite à l'Allia, cela signifiait simplement ceci : « L'expérience (!) nous a montré qu'il ne faut rien entreprendre ce jour-là. »

ne peut chercher l'origine dans le paralogisme d'une induction précipitée. Tels sont ceux qui ont pour principe l'horreur du sang du *clansman* et pour formules : « Tu ne tueras point l'homme de ton sang », « Tu ne défloreras pas la vierge de ton sang », — origines lointaines de ces sentiments éthiques qui s'appellent le respect de la vie, l'horreur de l'inceste et la pudeur. En effet, le *tabou* du sang ou de la vie doit exister, du moins à l'état rudimentaire, chez les animaux, en particulier chez ceux qui vivent à l'état grégaire; aucune société, même animale, n'est concevable sans un certain respect de la vie d'autrui. Ce *tabou* n'est donc pas particulier à l'homme; il plonge ses racines, comme l'humanité elle-même, dans l'animalité. Peut-être suffit-il, pour en expliquer la genèse, de recourir à la théorie générale de la sélection. Un groupe d'animaux offre plus de résistance aux causes destructives que des animaux isolés : le *vae soli* de l'Écriture ne s'applique pas seulement aux hommes et la lutte pour la vie a pour conséquence l'union pour la vie[1]. Donc, si l'instinct social s'est développé parmi certains animaux, ils ont eu plus de chances que leurs congénères non sociables d'échapper à la mort et de transmettre ce caractère à leurs descendants. Or, l'instinct social, comme nous l'avons vu, implique, à tous les degrés de l'échelle, le *tabou* du sang, entre individus de même espèce vivant en société. Ainsi l'existence des *tabous* protecteurs remonterait, dans le cours des âges, au delà des premières sociétés humaines et l'on comprendrait d'autant mieux que l'homme primitif se soit imposé nombre d'autres interdictions, qu'il en avait reçu, pour ainsi dire, le modèle de ses plus lointains ancêtres du monde animal.

1. M. de Vogüé a opposé ces formules dans un discours au Congrès international des syndicats agricoles (*Le Temps*, 10 juillet 1900). Mais l'opposition n'est qu'apparente; il y a relation de cause à effet entre ces deux phénomènes.

Phénomènes généraux du totémisme animal[1].

Il ne sera peut-être pas inutile, au début de cet article, de rappeler que le mot *totem* (signe, marque, famille) nous est venu d'Amérique, comme le mot *tabou* (interdiction, chose interdite) de Polynésie. Ces deux termes, de provenance si différente, sont désormais inséparables dans la science, car le *totémisme*, comme on le verra plus loin, n'est qu'un système particulier de *tabous*.

Le *totem* est le plus souvent animal, plus rarement végétal, exceptionnellement inorganique. Il y a cette différence essentielle entre le *totem* et le *fétiche* que ce dernier mot désigne un objet individuel, tandis que le *totem* est une classe d'objets qui sont considérés, par les membres du clan ou de la tribu, comme *tutélaires* — au sens le plus large de ce mot. Soit, par exemple, un clan ayant pour *totem* le serpent : les membres de ce clan se qualifieront de *serpents*, raconteront qu'ils descendent d'un serpent, s'abstiendront de tuer les serpents, élèveront des serpents familiers, s'en serviront pour interroger l'avenir, se croiront à l'abri des morsures de serpents, etc.

Cet ensemble de superstitions et de coutumes dont le *totem* est le centre constitue ce qu'on appelle depuis trente ans le *totémisme*. Dès le début du XVIII^e^ siècle, les missionnaires français furent frappés de l'importance des *totems* dans la vie religieuse, sociale et politique des indigènes de l'Amérique du Nord. L'un d'eux, le jésuite Lafitau, eut même l'idée, vraiment géniale pour l'époque, d'appliquer les faits de totémisme qu'il étudiait chez les Iroquois à l'interprétation d'un type figuré de la mythologie grecque, celui de la Chimère.

1. [*Revue scientifique*, 13 octobre 1900.]

Pendant les deux premiers tiers du XIXe siècle, missionnaires et voyageurs recueillirent un peu partout des faits analogues à ceux que l'on avait observés au XVIIIe siècle en Amérique. On s'aperçut également que des faits de même ordre avaient été signalés au Pérou dès le XVIe siècle et, bien plus anciennement, par les écrivains de l'antiquité classique, Hérodote, Diodore, Pausanias, Élien, etc. L'auteur de l'ouvrage célèbre sur le mariage primitif, Mac Lennan, proposa, en 1869, de reconnaître des survivances des coutumes et des croyances totémiques dans un grand nombre de civilisations antiques et récentes. Il ne fut guère écouté. Vers 1885, la question fut reprise, avec plus de savoir et de critique, par MM. Robertson Smith et Frazer; elle n'a pas cessé, depuis, d'être à l'ordre du jour de la science, mais plus particulièrement en Angleterre, où MM. Lubbock, Tylor, Herbert Spencer, Andrew Lang, Jevons, Cook, Grant Allen, etc., s'en sont occupés ou s'en occupent encore.

Le caractère fondamental du totémisme animal est l'existence d'un pacte mal défini, mais de nature religieuse, entre certains clans d'hommes et certains clans d'animaux[1].

Bien que des faits ou des survivances de totémisme aient été constatés, au XVIIIe et au XIXe siècle, dans toutes les parties du monde[2], on peut poser en principe que le totémisme n'a subsisté que là où la civilisation est restée rudimentaire, en particulier là où la domestication des animaux n'a fait que peu de progrès. En effet, si le totémisme crée un lien entre les animaux et l'homme, l'effet naturel de ce lien est souvent funeste au totémisme qui l'a *créé*; il y a là un *processus* paradoxal en apparence, mais en vérité simple et logique, qui a été bien mis en lumière par M. Jevons[3].

1. Pour abréger, je ne m'occupe ici que du totémisme animal. Le totémisme végétal, quoique plus rare, se prêterait aux mêmes études comparatives.

2. Voir Frazer, *Le Totémisme*, trad. française, p. 130 (répartition géographique du totémisme). — Je sais que les idées de l'auteur sur l'origine du totémisme se sont assez gravement modifiées en 1899 (cf. *Année sociologique*, t. III, p. 217) ; mais les faits qu'il a si bien classés — et auxquels je me réfère sans cesse dans ce travail — importent plus que toute théorie sur le caractère primitif du totémisme.

3. Jevons, *Introduction to the history of religion*, p. 114 et suiv.

Soit, en effet, un groupe de clans totémiques qui apprivoisent des ours, des serpents ou des aigles, parce qu'ils reconnaissent dans ces animaux un principe divin qu'il veulent se concilier ; ces animaux ne se prêtant pas à la domestication, le même état de choses pourra subsister pendant des siècles. Assurément, si l'un de ces animaux est comestible, on en viendra bientôt à le manger dans certaines réunions périodiques du clan, où il s'agira de renouveler l'alliance par une sorte de communion; mais on ne sera pas tenté de multiplier les repas de ce genre, parce que l'animal, demeuré sauvage, ne sera pas continuellement à la portée de l'homme et que le nombre des individus apprivoisés sera nécessairement très restreint.

D'autre part, supposons un groupe de clans ayant pour totems le taureau, le sanglier et le mouton; certains couples de ces espèces commenceront par s'apprivoiser et se multiplieront dans le voisinage immédiat des clans; les sacrifices périodiques des totems et les banquets faisant suite à ces sacrifices tendront naturellement à devenir de plus en plus fréquents, tout en perdant, à la longue, quelque chose de leur caractère religieux pour prendre celui de simples ripailles. Lorsque les animaux en question seront vraiment domestiqués, formeront de grands troupeaux gardés par des chiens, sans cesse en contact avec les hommes, la tradition des sacrifices périodiques et des banquets communs se maintiendra dans la religion; mais, dans la pratique, les hommes se nourriront de plus en plus de la chair des animaux et cesseront de leur témoigner un respect superstitieux. A cette période de la décadence du totémisme, il peut se produire des phénomènes divers dont l'étude des civilisations antiques fournit des exemples. Le clan animal n'est plus l'objet d'un culte ; ce qui reste du sentiment primitif se reporte sur des animaux isolés, considérés comme divins, tels que le bœuf Apis, le bouc de Mendès, le crocodile du lac Mœris, le lion de Léontopolis en Égypte[1]. Très souvent, la défense de tuer des ani-

1. Diodore de Sicile, I, 80.

maux d'une ou de plusieurs espèces subsiste à l'état de *tabou*, c'est-à-dire d'interdiction non motivée, ou motivée après coup par des considérations d'un ordre tout différent (hygiéniques, par exemple) : c'est ce qui se constate encore chez les Musulmans et chez les Juifs [1].

Mais le facteur essentiel de la ruine du totémisme est la constitution de Panthéons, c'est-à-dire la mythologie. A la conception des clans divins se substitue celle des divinités individuelles, dont les généalogies et les légendes, fixées par les prêtres et les poètes, reflètent tantôt des traditions totémiques, tantôt des phénomènes atmosphériques, tantôt des conceptions symboliques, tantôt enfin — car il y a du vrai dans tous les systèmes proposés — des confusions ou des combinaisons purement verbales. La religion émigre de la terre vers le ciel ; mais elle ne perd pas, pour cela, contact avec la terre. Après le relâchement de son alliance avec les clans d'animaux, l'homme distribue ces clans dans la clientèle de ses nouveaux dieux. A ces dieux, dont le nombre est rapidement réduit par la sélection et le syncrétisme, se trouvent alors rattachées, par des liens assez vagues, plusieurs espèces d'animaux ; il arrive aussi qu'une même espèce animale est mise, par le rituel et la légende, en rapport avec plusieurs dieux différents, parce que deux ou plusieurs clans, ayant même totem, l'ont attribué chacun à un autre dieu. Ainsi à Samoa, en Polynésie, un seul dieu était incarné, nous dit Turner, dans le lézard, le hibou, le mille-pattes; un autre dans la chauve-souris, la poule, le pigeon, l'oursin, etc. Dans la mythologie classique, Jupiter est à la fois l'aigle, le taureau et le cygne; en revanche, le loup est à la fois l'animal d'Apollon et celui de Mars, le taureau représente Jupiter aussi bien que Dionysos, le dauphin appartient à Apollon comme à Neptune. Il serait facile de multiplier ces exemples.

Observons, avant d'aller plus loin, que ces animaux — attributs, compagnons, montures ou victimes favorites des

1. On connaît aujourd'hui de nombreux clans totémiques qui ne s'interdisent pas de manger leur totem; ce sont là des exceptions, faciles à justifier, qui laissent subsister intact le principe.

dieux — s'offrent à nous, jusqu'à la fin de la mythologie antique, avec la marque distinctive des totems, en ce que leur caractère sacré réside non dans l'individu, mais dans l'espèce. Je n'ai pas fait une simple phrase en disant que les hommes ont réparti leurs animaux totems entre leurs dieux, puisque le totémisme, ou quelque chose de très approchant, survit dans l'Olympe. Ce n'est pas un aigle particulier qui est l'oiseau de Jupiter, ni un loup particulier qui est le compagnon de Mars : c'est *un* aigle, *un* loup quelconque, représentant l'espèce à côté de divinités individuelles. La vieille idée de la sainteté du clan animal s'est donc conservée, pour ainsi dire, à l'abri de la sainteté du dieu[1].

Si la mythologie contribue à faire disparaître le totémisme en l'absorbant, il ne faut pas oublier qu'elle lui doit en partie son origine. Dans la mythologie grecque, par exemple, il n'y a pas seulement des animaux totems associés à des dieux, mais de nombreuses légendes relatives à la transformation de dieux en animaux. Ces métamorphoses de la Fable sont autant d'expédients poétiques par lesquels on a fait entrer, dans le cycle d'une légende divine, une légende animale antérieure. Ainsi Zeus prend la forme d'une oie ou d'un cygne pour séduire Léda, qui met au monde un œuf. Cette fable a dû naître dans un groupe de tribus qui avaient le cygne pour totem, lui attribuaient un caractère sacré et admettaient, — vu la parenté supposée du clan animal avec le clan humain, — qu'un cygne pouvait s'accoupler avec une femme et la féconder[2]. Quand le totémisme tendit à disparaître, la légende subsista ; mais pour que l'amant empenné de Léda restât divin, il fallait que la tradition mythologique le représentât comme l'incarnation d'un dieu. Ainsi la métamorphose n'est pas une donnée primitive de la mythologie, mais une hypo-

1. Aujourd'hui même, le paysan russe ne tue jamais une colombe, parce c'est l'oiseau du Saint-Esprit, et l'on enseigne aux enfants, même en France, à ne pas écraser les insectes dits *bêtes du bon Dieu*.

2. En Égypte, le bouc était vénéré à Mendès, et Hérodote rapporte que, de son temps, un bouc du nome mendésien *propalam mulieri cuidam se junxit* (II, 46). De pareils égarements peuvent d'autant mieux avoir été suggérés par la superstition que les mythes en offraient de nombreux exemples.

thèse semi-rationaliste pour accommoder les restes du totémisme au goût de l'anthropomorphisme naissant.

La répartition des totems des clans entre les dieux des tribus et des peuples ne s'est pas faite en un jour; elle a dû subir l'influence de circonstances multiples, alliances, guerres, synœcismes, que nous ne pouvons évidemment plus démêler. Un des facteurs les plus importants paraît avoir été le rituel du sacrifice, éminemment conservateur comme tous les rituels. Soit un clan ayant le taureau pour totem et habitué à sacrifier périodiquement un taureau. Quand s'ouvrira pour lui l'ère des divinités individuelles, le taureau deviendra l'attribut de son dieu principal et on l'offrira en sacrifice à ce dieu, non sans conserver un souvenir plus ou moins précis de la divinité de la victime elle-même. De cette combinaison d'une idée ancienne avec une idée nouvelle naîtra celle du sacrifice du dieu anthropomorphe, appelée à jouer un si grand rôle dans l'histoire religieuse de l'humanité. Cette conception est particulièrement marquée dans le culte du Dionysos thrace, Zagreus, qui, suivant la légende née du rituel, avait été dépecé et dévoré par les Titans sous la forme d'un jeune taureau qu'il aurait revêtue pour leur échapper. Tant que la divinité résidait dans l'espèce et non dans l'individu, les sacrifices de ce genre pouvaient se renouveler indéfiniment; chaque taureau qu'on tuait et dont on se partageait les membres sanglants était comme un nouveau vase d'élection dont le sacrifice laissait subsister, dans l'espèce animale, un réservoir de sainteté inépuisable[1]. Mais quand la divinité éparse se concentra dans une personne, l'idée de l'immolation du dieu ne devint acceptable qu'à la condition d'admettre comme

1. Un exemple absolument complet de « sacrement totémique » a été signalé, en 1899, par MM. B. Spencer et F. Gillen (*The natives tribes of central Australia*, p. 204; cf. Hubert, *Année sociologique*, t. III, p. 208, 215). Dans certaines tribus de l'Australie centrale, le totem est mangé solennellement par les membres du groupe totémique à l'issue de cérémonies dites *Intichiuma*. « Non seulement ils ont le droit d'en manger, mais encore ils doivent être les premiers à en manger, après quoi, seulement, les membres des autres groupes totémiques ont le droit d'en manger autant qu'ils veulent. »

correctif la résurrection du dieu. C'est précisément ce que l'on trouve dans la légende de Dionysos-Zagreus qui, dévoré par les Titans, ancêtres des hommes, est rendu à une vie glorieuse par Jupiter.

En général, cependant, l'anthropomorphisme eut pour résultat d'affaiblir l'idée de l'immolation du dieu pour fortifier celle de l'immolation de la victime offerte au dieu à titre de présent ou d'expiation. Cette idée n'est pas primitive, puisque celle des dieux individuels ne l'est pas, et que l'anthropomorphisme, dont elle est inséparable, marque dans l'histoire des religions une phase assez récente ; toutefois, dès l'époque d'Homère et d'Hésiode, elle avait prévalu si complètement en Grèce qu'on n'en connaissait point d'autres, sinon à l'état de survivances mystiques. Là donc où l'on rencontre des rites impliquant la croyance à la mort d'un dieu, les lamentations dont cette mort est le signal, puis la joie exubérante qui salue sa résurrection, on est en présence de vestiges de totémisme ; c'est ce qu'il serait facile de montrer en analysant le rituel des fêtes d'Adonis syrien, que la légende fait tuer par un sanglier, animal resté *tabou* en Syrie, mais qui, à l'origine, est le sanglier totem lui-même, objet d'un sacrifice annuel de communion.

A l'époque totémique, l'homme n'offre pas de victimes à ses dieux ou à leurs prêtres, parce qu'ils ne connaît encore ni dieux ni prêtres ; le clan se sanctifie, il renouvelle sa provision de sainteté en mangeant, suivant les rites, un animal totem. Ce besoin survécut à la phase du totémisme strict, et cela sous deux formes. Parfois, un animal totem, considéré comme animal impur, continuait à être mangé rituellement. C'est ce qui se passait dans certains conventicules mystiques de Jérusalem, auxquels se rapporte le passage suivant d'Isaïe (LXVI, 17) : « L'Éternel exercera son jugement contre ceux qui se sanctifient et qui se purifient au milieu des jardins, l'un après l'autre, qui mangent de la chair de pourceau et des choses abominables et des souris. » Ici, ces nourritures interdites jouent déjà le rôle des potions magiques que l'on retrouve dans toutes les pharmacopées populaires et qui passent

généralement pour d'autant plus efficaces que les ingrédients en sont plus dégoûtants et plus horribles; mais l'idée de sanctification et de purification est encore nettement indiquée par le prophète, et la coutume contre laquelle il s'élève avec énergie n'est qu'un vestige du passé religieux le plus lointain.

En second lieu, quand le besoin de se sanctifier ne put plus se satisfaire aux dépens d'un animal, dépossédé de son prestige par suite de la décadence du totémisme, il était inévitable qu'il se tournât vers l'homme lui-même, *homo res sacra homini*. De là, les sacrifices humains accompagnés d'actes de cannibalisme, qu'il faut considérer, avec Robertson Smith, comme des succédanés du sacrifice totémique. Il y en a des traces nombreuses dans les auteurs classiques, bien qu'en général le cannibalisme se borne à goûter le sang de la victime ou une petite partie de son corps. Les textes les plus importants à cet égard sont ceux de Platon et de Pausanias sur le culte de Zeus Lykaios en Arcadie, où l'on a voulu bien à tort voir un Baal phénicien[1]. Ce culte a pris la suite d'un culte totémique du loup, qui comportait le sacrifice rituel de l'animal et un banquet, par l'effet duquel les fidèles croyaient s'assimiler la sainteté de la victime et devenir eux-mêmes des loups divins. Quand le loup totem eut été remplacé par le Zeus *lupin*, on conserva les rites; seulement, la victime fut un homme consacré au dieu; les fidèles, après avoir goûté sa chair, croyaient être transformés en loups et se donnaient le nom de λύκοι, comme les initiés de Bacchus devenaient des *Βάκχοι*, les dévotes de Bassareus (le Dionysos-renard) des *Bassarides*, et celles de l'Artémis ursine (ἄρκτος) des *Arktoi*.

Il n'y a pas de civilisations stationnaires; même chez les peuples à évolution intellectuelle très lente, les idées religieuses d'aujourd'hui ne sont pas celles d'hier. Aussi ne pouvons-nous pas nous flatter de connaître le totémisme primitif, mais seulement des survivances plus ou moins altérées de cet état d'opinion. A cet égard, il n'y a qu'une différence de degré entre les indices que nous fournit l'antiquité classique et

1. Cf. Frazer, *Pausanias*, t. IV, p. 189.

les récits détaillés des voyageurs qui ont étudié le totémisme chez les sauvages modernes. Toutefois, si l'on se borne aux faits le plus souvent observés chez ces derniers, il est possible de composer une sorte de Code totémique dont les articles (usages ou croyances) se retrouvent, en plus ou moins grand nombre, dans les religions des peuples classiques comme dans les autres. Il y a là comme une vérification expérimentale de l'universalité primitive du totémisme; car si l'arbre se reconnaît à ses fruits, il n'est pas moins certain que l'identité originaire des doctrines s'affirme par celle des usages fossilisés qui en sont les conséquences logiques.

Voici comment nous proposerions de formuler le Code du totémisme :

1° *Certains animaux ne sont ni tués, ni mangés, mais les hommes en élèvent des spécimens et leur donnent des soins.*

Tels sont la vache, le chat, le mouton, l'épervier, etc., en Égypte; l'oie, la poule et le lièvre chez les Celtes de Bretagne[1]; les poissons en Syrie[2]; l'ours chez les Aïnos (dont les femmes allaitent parfois des oursons), l'anguille et l'écrevisse à Samoa, le chien chez les Kalangs de Java, l'aigle chez les Moquis de l'Arizona[3]. Dans les pays helléniques, il y a de fréquents exemples d'animaux *tabous* que l'on nourrit et qu'on élève en les considérant comme la propriété d'une divinité : tels sont les moutons consacrés à Hélios, à Apollonie en Épire; les génisses consacrées à Perséphone, à Cyzique[4]; les souris d'Apollon, à Hamaxitos en Troade[5]; les ours, les aigles, les chevaux et les bœufs à Hiérapolis[6]; les oies de Junon sur le Capitole à Rome, etc. Il est évident que l'idée de propriété divine est secondaire, n'ayant pu naître qu'à une époque où un sacerdoce organisé gérait à son profit les propriétés attribuées au dieu. A l'origine, ce sont des animaux

1. César, *Bell. gall.*, V, 12.
2. Rob. Smith, *Religion der Semiten*, p. 114.
3. Frazer, *Le Totémisme*, p. 21, 22.
4. Reinach, *Traité d'Épigraphie grecque*, p. 153.
5. Elien, *Hist. anim.*, XII, 5.
6. Lucien, *De Dea Syria*, 41.

totémiques, comme les chiens rouges des Kalangs de Java.

2° *On porte le deuil d'un animal mort accidentellement et on l'enterre avec les mêmes honneurs que les membres du clan.*

Il en était ainsi d'un crustacé à Sériphos[1], du loup à Athènes[2], de la génisse en Égypte[3], du bouc à Mendès[4], de la gazelle en Arabie, du hibou à Samoa, de la hyène chez les Wanika de l'Afrique occidentale, du cobra à Travancore[5], de la poule chez certaines tribus indiennes de l'Amérique du Sud[6]. Le fait que plusieurs de ces animaux ne sont pas domestiques, mais malfaisants, exclut l'hypothèse, d'ailleurs invraisemblable *a priori*, d'un culte de reconnaissance.

3° *L'interdiction alimentaire ne porte quelquefois que sur une partie du corps d'un animal.*

La Genèse mentionne et explique par une légende l'interdiction de manger le tendon de la cuisse[7]; Hérodote nous apprend que les Égyptiens ne mangent jamais la tête d'un animal[8]. Chez les Omahas de l'Amérique du Nord, les membres du clan des Épaules noires ne doivent pas manger de langues de buffle, la clan de l'Aigle ne doit pas toucher à une tête de buffle, le clan Hanga ne doit pas manger de côtes de buffle, etc.[9]. Ces *tabous* partiels sont des compromis, nés de nécessités pratiques, avec l'interdiction absolue qui est primitive.

4° *Quand les animaux qu'on s'abstient de tuer ordinairement le sont sous l'empire d'une nécessité urgente, on leur adresse des excuses ou l'on s'efforce, par divers artifices, d'atténuer la violation du* tabou, *c'est-à-dire le meurtre.*

Ainsi s'explique le rituel des *Bouphonia* à Athènes[10]; le bœuf, en mangeant les gâteaux sacrés, va lui-même au-devant

1. Elien, *Hist. anim.*, XIII, 26.
2. Schol. Apoll. Rhod, II, 124.
3. Hérodote, II, 41.
4. Hérodote, II, 46. Cf. Diodore, I, 83, 84.
5. Frazer, Le *Totémisme*, p. 23, 32.
6. Jevons, *Introd. to the Hist. of Religion*, p. 118 (d'après Ulloa).
7. *Genèse*, XXXII, 33.
8. Hérodote, II, 39.
9. Frazer, *Le Totémisme*, p. 16.
10. Cf. Rob. Smith, *Religion der Semiten*, p. 233.

de la mort et le procès fictif qu'on institue après son immolation aboutit à la conclusion que le couteau seul est coupable, en suite de quoi on le jette à la mer. A Ténédos, le prêtre qui offre un jeune taureau à Dionysos est poursuivi à coups de pierres; à Corinthe, le sacrifice annuel d'une chèvre à Héra Akraea était accompli par des ministres étrangers engagés à cet effet, et ceux-ci s'arrangeaient pour placer le couteau de telle sorte que la victime parût se tuer elle-même par accident[1]. Dans la tribu du Mont-Gambier (Australie du Sud), un homme ne tue son totem qu'en cas de famine, et alors il exprime son chagrin d'avoir à manger sa chair[2]. Quelques tribus de la Nouvelle-Galles du Sud ne tuent pas leurs totems, mais les laissent tuer par des étrangers, comme faisaient les Corinthiens, et en mangent alors sans scrupule[3]. Les Bechuanas ne tuent un lion qu'après lui avoir fait des excuses, et celui qui l'a tué doit se soumettre à une purification[4]. Dans l'Amérique du Nord, un Outaouak du clan de l'Ours s'excuse à l'ours d'avoir été dans la nécessité de le tuer, en alléguant que ses enfants ont faim[5].

5° *On pleure l'animal* tabou *après l'avoir sacrifié rituellement.*

« Les Thébéens, dit Hérodote[6], regardent les béliers comme sacrés et ne les immolent point, excepté le jour de la fête de Zeus. C'est le seul jour de l'année où ils en sacrifient un; après quoi on le dépouille et... l'on revêt de sa peau la statue de Zeus... Cela fait, tous ceux qui sont autour du temple se frappent, en déplorant la mort du bélier. ».

« Une tribu californienne, rapporte Frazer[7], qui rendait un culte au busard, célébrait annuellement une fête dont la cérémonie essentielle consistait à tuer un busard sans perdre

1. Rob. Smith, *Religion der Semiten*, p. 234.
2. Frazer, *Le Totémisme*, p. 11.
3. *Ibid.*, p. 29.
4. *Ibid.*, p. 30.
5. *Ibid.*
6. Hérodote, II, 42.
7. Frazer, *Le Totémisme*, p. 23.

une goutte de son sang ; on l'écorchait ensuite, on gardait les plumes pour faire un vêtement sacré à l'homme-médecin et on enterrait le corps dans un terrain sacré, aux lamentations des vieilles femmes. »

Le parallélisme de ces deux récits est frappant. Dans Hérodote, la peau de l'animal est placée sur la statue du dieu ; mais ce détail du rite ne peut être primitif, puisque les statues de divinités ne remontent pas à une antiquité très haute. Il est probable qu'à l'origine la dépouille de l'animal était réservée au sacrificateur ou au chef-prêtre, équivalent de l'homme-médecin de la tribu californienne.

Les lamentations des femmes syriennes sur la mort d'Adonis ne comportent pas une explication différente, bien que le rituel primitif des Adonies nous soit mal connu. L'objet de ces lamentations, à la suite du sacrifice annuel du totem, paraît avoir été d'atténuer ou de rejeter la responsabilité encourue[1]. La mort du dieu est pleurée, alors même que sa résurrection prochaine ne fait pas de doute ; c'est là un fait d'une constatation trop facile pour qu'il soit nécessaire d'y insister[2].

6° *Les hommes revêtent la peau de certains animaux, en particulier dans les cérémonies religieuses ; là où le totémisme existe, ces animaux sont des totems.*

Chez les Tlinkits de l'Amérique du Nord, les hommes apparaissent, dans les occasions solennelles, déguisés complètement en animaux totems. Les clans du Condor au Pérou se parent des plumes de cet oiseau. Chez les Omahas ayant pour totem le buffle, les garçons portent deux boucles de cheveux imitant des cornes. Chez les Slaves du Sud, l'enfant mâle, à sa naissance, est revêtu de la dépouille d'un loup, et une vieille femme, sortant de la maison, s'écrie : « Une louve a mis bas un loup[3]. » On rapportait que Zamolxis, à sa naissance, avait été enveloppé d'une peau d'ours[4]. Une tribu

1. Rob. Smith, *Op. laud.*, p. 317.

2. Qu'on se rappelle ce qui se passe encore chez nous le Vendredi Saint et les jours suivants. On pleure le dieu mort en attendant qu'il ressuscite à la joie de tous.

3. Frazer, *Le Totémisme*, p. 39, 48.

4. *Ibid.*, p. 49.

australienne, ayant pour totem le chien sauvage ou *dingo*, hurle et marche à quatre pattes pour l'imiter lors de la célébration de certains rites. Les exemples fournis par l'antiquité classique sont nombreux, bien qu'il n'y ait là que présomption de totémisme. Ainsi l'on revêtait d'une peau de faon les candidats à l'initiation aux mystères de Sabazios[1]; les jeunes filles attiques entre cinq et dix ans étaient dites ἄρκτοι, *ourses*, et célébraient, vêtues en ourses, le culte d'Artémis de Brauron, déesse ursine[2]; les pèlerins partant pour Hiérapolis sacrifiaient un mouton, le mangeaient et se couvraient de sa peau[3].

Nous avons déjà mentionné le rite égyptien de revêtir la statue du dieu thébain de la dépouille du bouc sacrifié, en faisant observer qu'à l'origine c'est le prêtre, et non la statue, qui devait être déguisé ainsi. Robertson Smith a ingénieusement supposé que l'usage si répandu de revêtir la peau de l'animal sacrifié a donné naissance aux types plastiques de dieux égyptiens à tête d'animal, comme Bast, Sekhet, Khnum, etc.[4]; l'hypothèse est d'autant plus acceptable que le texte d'Hérodote permet d'admettre une période de transition, où la dépouille de la bête était jetée non pas sur le sacrificateur, mais sur l'image d'une divinité présente.

7° *Les clans et les individus prennent des noms d'animaux; là où le totémisme existe, ces animaux sont des totems.*

Le fait est presque constant chez les Indiens de l'Amérique du Nord; il y en a aussi de nombreux exemples en Australie[5]. En Égypte, les noms d'animaux donnés aux nomes ou districts paraissent bien être ceux d'animaux totems. Dans le monde hellénique, on peut citer des clans comme les *Kynadai* d'Athènes, les *Porcii* de Rome, les *Hirpi* (loups) du Samnium, des peuples comme les Myrmidons (fourmis), les Mysiens (souris), les Lyciens (loups), les Arcadiens (pour *Arctadiens*, ours). Le cas des Arcadiens est particulièrement intéressant,

1. Démosthène, *De Coron.*, p. 260.
2. Frazer, *ibid.*, p. 58.
3. Lucien, *De dea Syria*, cap. 55.
4. Cf. Lang, *Myth, Ritual and Religion*, 2e édit., t. II, p. 129.
5. Frazer, *Le Totémisme*, p. 67, 72.

parce que nous savons qu'il existait dans ce pays un culte d'Artémis ursine, Kallistô, qui fut changée en ourse par Héra[1].

Lubbock et Spencer ont admis que l'habitude, fréquente chez les primitifs, de prendre le nom d'un animal, a donné naissance au totémisme : les petits-fils du guerrier *Serpent* se seraient persuadés qu'ils descendaient vraiment d'un animal ainsi désigné. Cette explication présuppose à tort que l'idée de la descendance est le facteur essentiel du totémisme, alors qu'elle n'est qu'une hypothèse de sauvage, destinée à rendre compte de l'ancienne alliance qui existe entre son clan et un clan d'animaux. La facilité avec laquelle les hommes prennent et reçoivent des noms d'animaux est un effet, non une cause du totémisme.

8° *Nombre de clans font figurer des images d'animaux sur leurs enseignes et sur leurs armes; nombre d'hommes les peignent sur leurs corps ou les y impriment par les procédés du tatouage.*

M. Frazer a cité beaucoup d'exemples américains de ces coutumes, où l'image de l'animal considéré comme tutélaire est celle du totem[2]. Dans le monde antique, nous voyons le loup figurer sur les enseignes romaines, le sanglier sur les enseignes gauloises, alors que d'autres motifs nous portent à croire que le loup et le sanglier ont été des totems chez les Romains et chez les Gaulois. En Égypte, l'épervier, qui décore les bannières royales, est sans doute le totem de la famille qui a fondé la royauté égyptienne Il est remarquable que les Grecs eux-mêmes ont cherché à établir une relation entre les faits de totémisme, qu'ils constataient en Égypte, et le choix des animaux servant d'enseignes, On lit dans Diodore[3] : « La seconde explication que l'on donne du culte des animaux sacrés est ainsi conçue : Les habitants de l'Égypte étant jadis souvent vaincus par leurs voisins, à cause de leur ignorance de l'art de la guerre, eurent l'idée de se donner, dans les batailles, des signes de ralliement : or ces signes

1. Cf. Bérard, *Origine des cultes arcadiens*, p. 130.
2. Frazer, *Le Totémisme*, p. 13, 39, 43, 45.
3. Diodore, I, 86 (trad. Hœfer, t. I, p. 100).

sont les animaux qu'ils vénèrent aujourd'hui et que les chefs portaient fixés à la pointe de leurs piques, en vue de chaque rang de soldats. Comme ces signes contribuaient beaucoup à la victoire, ils les regardaient comme la cause de leur salut. La reconnaissance établit d'abord la coutume de ne tuer aucun des animaux représentés par ces images, et cette coutume devint ensuite un culte divin. » Diodore rapporte trois explications du totémisme égyptien, dont aucune n'est raisonnable; celle-ci a du moins l'avantage d'établir nettement que les animaux sacrés figuraient sur les enseignes égyptiennes, absolument comme les indigènes du Darling supérieur gravent leur totem sur leurs boucliers et comme plusieurs tribus américaines portent en temps de guerre des bâtons surmontés de morceaux d'écorce où sont peints les animaux totems[1]. Comme les enseignes précèdent toujours les troupes en marche, il est probable que l'animal-enseigne représente l'animal-augure et l'animal-guide dont nous aurons à nous occuper tout à l'heure (nº 11).

9º *Les animaux totems, lorsqu'ils sont dangereux, passent pour épargner les membres du clan totémique, mais seulement ceux qui appartiennent à ce clan par la naissance.*

Cette croyance est à l'origine des *ordalies totémiques*, dont l'antiquité classique offre des exemples. En Sénégambie, les hommes du clan du Scorpion affirment n'être jamais mordus par ces animaux : les Psylles de Marmarique, les Ophiogènes de Parium se croyaient de même à l'abri des morsures de serpents[2]. Les Psylles exposaient leurs nouveau-nés aux

1. Frazer, *Op. laud.*, p. 45, 46.

2. Strabon signale, à Parium sur la Propontide, une tribu dite des *Ophiogènes*, qui se croyaient apparentés aux serpents et descendants d'un héros-serpent ; dans cette tribu, tous les mâles passaient pour pouvoir guérir les morsures de vipères par l'apposition des mains sur les plaies (Strabon, XIII, p. 588). C'est par erreur que Pline met ces Ophiogènes *in insula Paro* (XXVIII, 30) ; quelques éditions donnent *Cypro*, ce qui a conduit plusieurs auteurs modernes à les placer dans l'île de Chypre. Ailleurs (VI, 2, 2), citant Cratès de Pergame, Pline dit que les Ophiogènes habitent *in Hellesponto circa Parium*, où Varron les signalait également. Elien parle aussi (*Nat. anim.*, XII, 39) d'une tribu d'Ophiogènes en Phrygie, qui croyaient descendre d'Halia fécondée par un serpent sacré.

serpents, pour s'assurer de leur légitimité; les Moxos du Pérou, qui ont pour totem le jaguar, soumettent leurs hommes-médecins à une épreuve analogue[1]. Chez les Bechuanas, il existe un clan du Crocodile qui prononce l'exclusion de l'homme qui a été mordu par un de ces amphibies, ou même seulement mouillé par l'eau que le coup de queue d'un crocodile aurait projetée[2]. Il convient aussi d'assimiler à une ordalie totémique l'exposition de Romulus et de Rémus, fils du loup Mars, que la louve reconnaît comme siens en les épargnant.

10° *Les animaux totems secourent et protègent les membres du clan totémique.*

On racontait en Égypte qu'un ancien roi avait été sauvé par un crocodile qui lui avait fait traverser sur son dos le lac Mœris[3]. Les légendes grecques sur des animaux secourables, comme le dauphin d'Arion, le renard d'Aristomène, n'ont probablement pas d'autre origine; il faut expliquer de même les traditions si nombreuses qui mentionnent des personnages de la Fable nourris par des animaux. Mais les anciens comme les modernes ont fait erreur en attribuant le totémisme à un sentiment de gratitude des hommes envers des animaux utiles — d'abord parce que la plupart des totems sont des animaux malfaisants, puis parce que les animaux les plus utiles, ceux que l'homme a domestiqués, ne le sont devenus que par l'effet du totémisme. L'idée de la reconnaissance, comme celle de la parenté, n'a pas plus de valeur que celle d'une explication commode, imaginée pour rendre compte d'un état de choses dont le principe était déjà oublié.

11° *Les animaux totems annoncent l'avenir à leurs fidèles et leur servent de guides.*

Chez les Grecs et les Romains, on peut seulement supposer que les animaux d'augure sont d'anciens totems; mais, en Égypte, Diodore nous dit formellement que l'épervier, totem de la race royale, est vénéré parce qu'il prédit

1. Frazer, p. 30
2. *Ibid.*, p. 31, 32.
3. Diodore, I, 89.

l'avenir[1]. En Australie et à Samoa, le kangourou, la corneille et le hibou annoncent l'avenir aux hommes de leur clan; à Samoa même, quelques guerriers élevaient des hibous comme animaux d'augure en cas de guerre[2]. On peut rappeler à ce propos le lièvre prophétique de Boadicée (*Boudicca*), reine de Bretagne, dans un pays où, du temps de César, le lièvre était nourri, mais non mangé, c'est-à-dire traité comme un totem[3]; et aussi l'histoire de ce loup qui servit de guide à des colons Samnites pour la fondation d'une colonie[4]. Ce dernier exemple est d'autant plus intéressant que les Samnites en question s'appelaient *Hirpins*, du mot *hirpus* qui signifie loup dans la langue du Samnium[5]; il est donc très vraisemblable qu'ils reconnaissaient le loup pour totem.

Cet usage des animaux totems comme animaux d'augure est probablement très ancien. Les hommes durent s'apercevoir bientôt que les sens des animaux étaient plus aiguisés que les leurs, et il n'est pas surprenant qu'ils aient demandé à leurs totems, c'est-à-dire à leurs alliés naturels, de leur signaler les périls qu'ils ne pouvaient soupçonner eux-mêmes, ou les avantages naturels (en particulier les sources) dont les animaux semblent avoir le pressentiment[6]. La divination par les animaux n'a peut-être pas d'autre origine, et cette hypothèse explique pourquoi les animaux d'augure paraissent avoir été, à une époque antérieure, à la fois guides, augures et totems. Sur les anciens vases grecs, l'oiseau qui précède souvent les chars de guerre joue certainement le double rôle de guide et d'augure.

12° *Les membres d'un clan totémique se croient très souvent*

1. Diodore, I, 87.
2. Frazer, *Op. laud.*, p. 34, 35.
3. Dion Cassius, LXII, 9.
4. Comparer la colonne de nuée ou de feu (Jahvé) qui guidait les Israélites dans le désert, *Exode*, XIV, 21.
5. Strabon, VI, 12 (éd. Didot, p. 208).
6. Tacite, traduisant un auteur alexandrin, prétend que les Juifs adoraient l'âne parce que des ânes sauvages avaient révélé à Moïse l'existence d'une source (Tacite, *Histoires*, V, 3).

apparentés à l'animal totem par le lien d'une descendance commune.

J'énumère en dernier lieu ce caractère, que d'autres ont considéré comme essentiel, parce qu'il ne constitue, à mon avis, qu'une hypothèse suggérée aux totémistes par des tabous dont l'origine leur échappait, ou peut-être par les désignations traditionnelles de leurs clans. Toutefois, comme cette tentative d'explication est fort ancienne, il en subsiste des traces dans l'antiquité classique. Ainsi les Ophiogènes de Parium, dont le totem était le serpent, se croyaient, comme leur nom l'indique, descendus d'un serpent[1]. Strabon rapporte une fable d'Égine d'après laquelle les Myrmidons seraient des fourmis transformées en hommes à la suite d'une peste qui avait dépeuplé toute l'île[2]. Cette légende a certainement pour origine le nom même des Myrmidons, signifiant *fourmi*; inversement, le nom des Ophiogènes doit traduire une légende généalogique créée pour expliquer la familiarité de ces hommes avec des serpents. Les noms gaulois dont la première partie désigne un animal et qui se terminent par *genos*, marquant une filiation divine, comme *Matugenos* (fils de sanglier), *Brannogenos* (fils de corbeau), ne sont eux-mêmes que les reflets de traditions qui associaient le culte d'un animal à une famille. Robertson Smith a signalé, parmi les tribus sémitiques, quelques cas de parenté supposée entre les hommes et les animaux. Chez les peuples totémiques modernes, les exemples de ce genre sont très nombreux; je me contente de renvoyer à ceux qu'a énumérés M. Frazer[3] et qu'il serait aussi facile qu'oiseux de multiplier[4].

1. Voir le *Thesaurus* d'Estienne-Didot, *s. v.*
2. Strabon, VIII, 16 (éd. Didot, p. 322).
3. Frazer, *Le Totémisme*, p. 6 et suiv.
4. C'est à bon escient que je ne fais pas figurer l'exogamie parmi les développements logiques du totémisme. L'exogamie, comme l'horreur de l'inceste, qui en est une atténuation, dérive du *tabou* du sang clannique. Or, comme les membres d'un clan se reconnaissent à la communauté d'un totem, il est naturel que le totémisme et l'exogamie marchent souvent de pair ; mais l'exogamie ne découle pas du totémisme et n'en est pas inséparable (cf. *Année Sociologique*, t. III, p. 218).

*
* *

De ce qui précède il résulte avec évidence que les différentes régions du monde antique offrent des vestiges non équivoques de *tabous* et de coutumes analogues à ceux des religions totémiques modernes, et qu'il y manque seulement la constatation expresse du pacte qui nous a semblé être l'essence même du totémisme. Or, il faut bien dire que cette idée primitive n'est nettement formulée nulle part, même en pays totémique ; presque partout, elle a été remplacée par celle d'une parenté ou d'un très ancien échange de services, c'est-à-dire par une hypothèse destinée à expliquer de vieux *tabous*.

Mais comme l'idée de pacte est la seule qui rende compte de tous les faits de totémisme, on peut toujours, en bonne logique, remonter de ces faits à la conception d'où ils dérivent. Nous avons montré que ces faits ne sont pas rares dans le monde méditerranéen avant l'ère chrétienne ; il semble donc très légitime de conclure qu'ils sont les fruits — desséchés, mais authentiques — d'un état d'opinion semblable à celui constaté de nos jours dans les deux Amériques, une partie de l'Asie, en Afrique et en Océanie. Si cette conclusion ne peut avoir la rigueur d'une démonstration mathématique, elle participe du moins de ce degré élevé de vraisemblance auquel se borne à prétendre, dans les cas les plus favorables, l'investigation des faits religieux et sociaux.

On peut, d'ailleurs, aborder la question d'un autre côté, à un point de vue plus général et plus philosophique, et montrer que l'hypothèse du totémisme primitif s'imposerait, alors même qu'on ne disposerait pas de faits ethnographiques et de témoignages littéraires pour l'appuyer.

Ceux qui ont essayé de définir l'*homo sapiens* se sont arrêtés à cette formule : « L'homme est un animal religieux ». Cette définition est très exacte, à la condition de prendre le mot de *religion* dans son sens le plus général et de n'y point chercher l'expression d'une doctrine théologique analogue à celles des peuples modernes. Dans son principe, la religion est essentiellement un ensemble de freins spirituels qui restreignent l'activité et la brutalité de l'homme, c'est-à-dire un

système de *tabous*. Les premières législations religieuses sont des recueils de défenses et d'interdictions, dont la plus universelle et la plus ancienne prohibe l'effusion du sang à l'intérieur d'un groupe que les liens de sang ont constitué. Mais les entraves mises par la superstition à l'énergie de l'homme protègent contre elle tous les domaines où cette énergie peut s'exercer ; les tabous portent à la fois sur le règne humain, le règne animal et le règne végétal, que le sauvage, nécessairement animiste, est incapable de distinguer avec précision. Or, dans la mesure où le système des anciens tabous concerne les relations de l'homme avec l'homme, il forme le noyau du droit familial et social, de la morale et de la politique ; dans la mesure où il concerne le monde animal et végétal, il constitue le totémisme. Le totémisme, c'est-à-dire l'ensemble des prohibitions qui mettent un frein à l'activité humaine dans ses relations avec les animaux et les végétaux, n'est pas seulement corrélatif du droit et de la morale à leurs débuts, mais se confond avec eux, exactement comme, aux yeux du primitif et même de l'enfant, hommes, animaux et végétaux ne forment qu'un seul règne, où circule le même esprit vital.

Nous avons dit que les tabous les plus anciens ne protègent que les membres d'un clan ; même dans le Décalogue, les mots « Tu ne tueras point » n'ont pas la portée générale que nous leur attribuons — du moins en théorie. Mais, à l'époque du Décalogue, le clan est déjà devenu le peuple, après avoir franchi l'étape intermédiaire de la tribu. L'alliance des clans, forme primitive du synœcisme, a été nécessitée de bonne heure par la lutte pour la vie : les clans qui sont restés isolés ont disparu et les groupes d'hommes n'ont survécu qu'à proportion des instincts sociables qui les animaient. Or, lorsque la distinction entre les règnes de la nature était tout à fait confuse, il est naturel que les clans humains n'aient pas seulement contracté alliance entre eux, mais qu'ils aient fait alliance qui avec un clan animal, qui avec un clan végétal, qui avec l'un et l'autre ; d'où ce résultat que les tabous tutélaires en vigueur dans le clan humain ont été étendus au clan ani-

mal ou végétal qu'il s'agrégeait et dont il attendait aide et protection[1]. Ainsi s'explique, pour ainsi dire *a priori*, le pacte fondamental qui constitue le totémisme et qui n'est que l'extension du tabou universel et primitif : « Tu ne tueras point ».

1. Ces alliances primitives n'ont rien, à vrai dire, de plus étrange que le fait bien connu de l'alliance d'Israël avec Jehovah, qui est au fond de la religion mosaïque. Pas plus de Jehovah que d'un clan d'animaux ou de végétaux, les hommes n'ont pu attendre de secours efficace, soumis au contrôle de l'expérience ; ils y ont cru cependant, et ils ont puisé dans cette croyance une force durable qui les soutient encore aujourd'hui dans leurs épreuves.

Les survivances du totémisme chez les anciens Celtes[1].

Jules César, décrivant les mœurs des Bretons, note ainsi l'une de leurs coutumes particulières[2] : « *Leporem et gallinam et anserem gustare fas non putant; haec tamen alunt animi voluptatisque causa.* » Ainsi les Bretons considéraient comme interdit par la religion (*nefas*) de manger du lièvre, de la poule et de l'oie; néanmoins, ils élevaient ces animaux parce qu'ils y trouvaient plaisir. C'est ainsi, en effet, qu'il convient de traduire *animi voluptatisque causa.* L'expression *animi causa* signifiant « pour le plaisir » se retrouve au livre VII des *Commentaires*[3]; Critognat demande aux Gaulois s'ils pensent que les Romains travaillent à de nouveaux retranchements « pour le plaisir » : *Romanos in illis ulterioribus munitionibus animine causa cotidie exerceri putatis?* Le mot *voluptatis*, dans la phrase relative aux Bretons, ne fait que préciser la signification d'*animi causa*.

Cette courte phrase de César est le seul témoignage classique que nous possédions au sujet des interdictions alimentaires chez les Celtes. Elle mérite donc d'être pesée avec soin.

Remarquons d'abord qu'elle ne comprend pas moins de trois éléments complexes, qu'il importe de distinguer et d'analyser :

1° César atteste une interdiction d'ordre religieux, comme l'indique clairement le mot *fas*. Cette interdiction consiste en ce que les Bretons s'abstiennent de manger (*gustare*) le lièvre, la poule et l'oie. Mais une interdiction alimentaire n'est pas un

1. [*Revue celtique*, 1900, p. 269-306.]
2. César, *De Bell. Gall.*, V, 12.
3. *Ibid.*, VII, 77.

fait primitif ; c'est la conséquence d'un fait plus général, l'interdiction de tuer[1]. Comme César ne sait pas cela ou n'en a

Fig. 1. — La déesse Artio et l'Ourse. Musée de Berne (cf. p. 55).

1. Même interdiction de tuer le coq chez les Pythagoriciens, bien qu'on prescrivît d'élever ces animaux : 'Αλεκτρυόνα τρέφε μὲν, μὴ θύε δὲ · Μήνῃ γὰρ καὶ Ἡλίῳ καθιέρωται (Orelli, *Opusc. graecorum veterum*, t. I, p. 66). La raison alléguée est naturellement postérieure au précepte et à l'interdiction.

cure, sa phrase trahit un mouvement de surprise qui est impliqué par le mot *tamen* et la tentative d'explication qui suit;

2° Si les Bretons, s'est dit César, ne veulent pas manger de ces animaux, c'est qu'ils les considèrent comme impurs; alors pourquoi en voit-on parmi eux? — Nous ne prêtons pas gratuitement à César un pareil raisonnement, car nous avons la preuve qu'on l'a tenu dans l'antiquité à propos des Juifs et de leur abstinence de la viande de porc. La cinquième des *Questions conviviales* de Plutarque roule sur ce sujet [1]. Un des interlocuteurs du dialogue, Callistrate, se demande si les Juifs s'abstiennent du porc parce qu'ils ont horreur de cet animal ou, au contraire, parce qu'ils le respectent. « Pour moi, ajoute-t-il, je crois que cet animal est en quelque honneur auprès d'eux... Si les Juifs avaient le porc en abomination, ils le tueraient, de même que les mages tuent les rats (aquatiques); or, nous voyons, au contraire, qu'ils considèrent comme aussi défendu de le tuer que de le manger. » Plutarque exprime bien rarement des idées qui lui soient personnelles; ici, sans doute, il reproduit un argument courant parmi les écrivains grecs qui avaient constaté l'éloignement des Juifs pour la chair de porc. Si cet animal est impur, pourquoi n'en exterminent-ils pas l'espèce? Serait-ce qu'ils l'ont en vénération secrète, alors qu'ils paraissent l'avoir en horreur? César a éprouvé le même étonnement en constatant, chez les Bretons, l'existence de lièvres, de poules et d'oies domestiques que l'on s'abstenait cependant de manger [2]. Seulement, il propose une explication différente et bien moins profonde de ce qui lui a paru d'abord, comme aux Grecs, une inconséquence des mœurs barbares;

3° Ces peuples, dit César, élèvent cependant des lièvres, des poules et des oies, *parce que cela leur fait plaisir*. Cette solu-

1. Plutarque, *Quæst. Conviv.*, IV, 5-6 (= Th. Reinach, *Textes grecs et latins relatifs au judaïsme*, p. 137-141).

2. Le lièvre peut être domestiqué (cf. Brehm, *L'homme et les animaux*, trad. franç., t. II, p. 226); il n'y a donc pas lieu de supposer qu'il s'agisse ici du *lepus cuniculus* ou lapin espagnol.

tion de la difficulté se présentait assez naturellement à l'esprit positif d'un riche Romain qui avait vu, dans les parcs de ses amis patriciens de Rome, élever et entretenir des animaux de luxe qui n'étaient pas destinés à la nourriture, *animi voluptatisque causa.* Elle marque aussi le peu de clairvoyance de César à l'endroit des usages d'ordre religieux; l'auteur grec suivi par Plutarque a fait preuve d'une tout autre pénétration lorsqu'il a conclu de l'abstinence au culte. Mais les modernes n'ont pas le droit d'être sévères pour César, puisqu'ils ont continué à se payer, jusqu'à nos jours, de raisons aussi mauvaises en présence de phénomènes religieux identiques. Ce qui fait l'absurdité de l'explication tentée par César, c'est qu'elle prête à des hommes encore à demi-barbares les goûts des grands seigneurs romains qui nourrissent des animaux « pour le plaisir »; elle est donc viciée par une sorte de paralogisme très commun, consistant à interpréter ce qui paraît singulier chez d'autres peuples par des motifs qui justifieraient une manière d'agir analogue chez les compatriotes de l'écrivain. Mais n'est-ce pas exactement la même erreur où sont tombés les modernes lorsqu'ils ont prétendu que les interdictions alimentaires de la loi mosaïque s'inspiraient de considérations d'hygiène? Peu leur importe que l'hygiène soit une science toute récente; que la Bible ne parle jamais d'une maladie individuelle ou d'une épidémie comme de la conséquence d'une interdiction alimentaire violée; qu'au contraire elle motive souvent les maladies et les épidémies par des causes purement morales ou religieuses[1]; qu'au colloque tenu à Jérusalem en 51,

Fig. 2. — Bas-relief d'Epona découvert à Kastel. Musée de Mayence (cf. p. 63.)

1. « *The law of leprosy is not to be explained from the risk of contagion*;

où saint Paul s'éleva contre les interdictions alimentaires, pas un des docteurs présents ne lui ait objecté l'intérêt hygiénique; qu'enfin les interdictions alimentaires les plus strictes et les plus nombreuses se rencontrent chez les peuples les moins civilisés, et non chez les autres. Ils n'en assurent pas moins que Moïse était un hygiéniste, parce qu'ils savent que lorsque les hommes de leur temps conseillent de s'abstenir d'une nourriture, c'est qu'ils la considèrent comme malsaine. Ils font donc tenir à Moïse les mêmes raisonnements qu'à leurs sages contemporains, de même que César faisait raisonner les Bretons comme ses riches compatriotes. De ces deux paralogismes, ce n'est peut-être pas celui de César qui est le plus choquant.

Voici comment des orientalistes illustres, Renan et Haupt, se sont exprimés, tout récemment encore, au sujet des interdictions alimentaires des Hébreux :

Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, t. I, p. 122-123 : « Les civilisateurs cherchaient déjà [au temps d'Abraham !], par des pratiques bien entendues, à étendre la culture, à restreindre la barbarie. Il s'agissait de faire l'éducation du corps en même temps que celle de l'âme. Une des causes de saleté physique et morale était l'habitude de manger des charognes, des bêtes malsaines. La distinction des animaux purs et impurs est très ancienne, bien que la liste des animaux défendus n'ait été dressée que bien plus tard et ait varié. Le porc, très sujet en Orient à la trichinose, figure tout d'abord parmi les viandes les plus mal notées. »

Ibid., t. IV, p. 55 : « L'hygiène et la propreté furent, à bon droit, une des principales préoccupations des anciens législateurs. L'interdiction de certaines nourritures sales ou malsaines faisait essentiellement partie des vieux Codes. Le porc, presque toujours véhicule de maladies en Orient, méritait les mesures radicales dont il fut l'objet... Les idées de pureté ou

ordinary sickness and even pestilence does not occasion uncleanness; the leaper is unclean because he is smitten of God, just as the madman in Moslem countries is holy and epilepsy was the ἱερὰ νόσος *in Greece.* » (Simcox, art. *Clean and Unclean*, dans l'*Encyclopaedia Biblica*, Londres, 1899.) Voir aussi les sages observations de Munck, *Palestine*, p. 165.

d'impureté furent, à l'origine, l'équivalent des idées de propre et de malpropre ; elles répondirent à des raffinements, à des dégoûts dont il nous est souvent difficile de nous rendre compte. Presque toutes les religions de l'Orient exagérèrent ces distinctions et en firent de lourdes entraves, etc. »

Paul Haupt, *The sanitary basis of the Mosaic ritual*, dans le *Bulletin n° XIII du XII° Congrès des Orientalistes* (1889), p. 7 : « Les rites religieux des Israélites ne tirent pas leur origine de
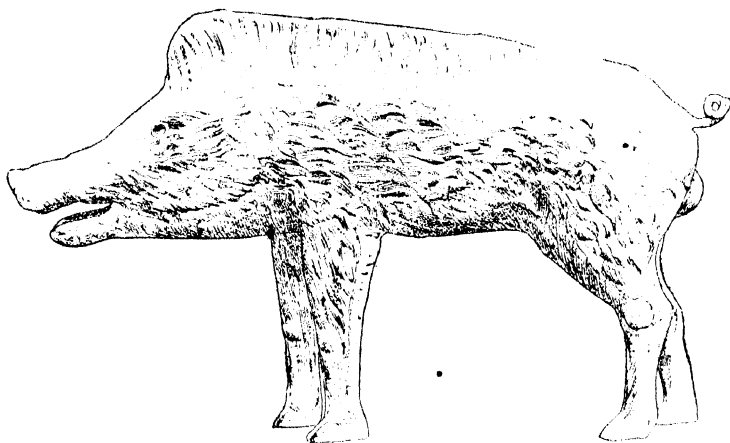
Fig. 3. — Sanglier de bronze, découvert à Neuvy-en-Sullias. Musée d'Orléans (cf. p. 64).

l'Égypte, mais bien de la Babylonie. Ils ont pour base des points de vue sanitaires, auxquels on a attribué une signification religieuse, afin de faire pénétrer dans la grande masse de la population ces règles hygiéniques. Les prêtres des Israélites n'étaient pas seulement des gardiens du temple et des interprètes des oracles de Dieu, mais aussi des commissaires de la santé publique. »

Citons enfin le témoignage d'un médecin éminent, feu Guéneau de Mussy[1] : « Moïse ne s'est pas contenté de jeter les bases de l'hygiène sociale ; il est entré dans les détails plus intimes qui nous font admirer la sagacité de ses observations

1. *Dictionnaire de la Bible*, t. I, p. 618.

et la sagesse de ses préceptes. Pour l'alimentation, il indique avec soin les animaux dont il sera permis de faire usage. Cette idée des maladies parasitaires et infectieuses qui a conquis une si grande place dans la pathologie moderne, paraît l'avoir vivement préoccupé; on peut dire qu'elle domine toutes ses prescriptions hygiéniques. Il exclut du régime hébraïque les animaux qui sont particulièrement envahis par les parasites, et spécialement le porc. Le lièvre et le lapin seraient passibles du même reproche, d'après le Dr Leven; ils sont interdits, etc. »

Ainsi, rationalistes et orthodoxes se trouvent d'accord pour faire de Moïse un précurseur de Pasteur; mais, par là, ils épousent une des pires erreurs du XVIIIe siècle, consistant à se figurer les législateurs religieux, qu'ils s'appellent Moïse, Zoroastre ou Pythagore, comme des espèces de fourbes bienfaisants, trompant le vulgaire — ce que Voltaire appelait « la canaille » — pour lui assurer la santé et le bonheur. En un mot, ils attribuent à ces hommes du passé le plus lointain l'état d'esprit qu'ils constatent en eux-mêmes; ils les retirent du milieu historique qui les a produits pour les déguiser en encyclopédistes, en libres penseurs épris du bien public et ne dédaignant pas de faire appel à la superstition pour l'assurer. Cette manière de voir n'est pas seulement injurieuse pour ceux que l'on accuse ainsi d'imposture; elle est un scandale pour le sens historique et conduit, sous couleur de vraisemblance, à ériger en système d'exégèse les plus invraisemblables anachronismes.

Les érudits anglais contemporains, comme Mac Lennan, Robertson Smith et Frazer, qui travaillèrent à bannir ces erreurs de la science, eurent, comme nous l'avons vu, des précurseurs parmi les Grecs, qui ont su chercher à des faits religieux les seules explications qui leur conviennent, à savoir des explications religieuses. En revanche, les théories des hygiénistes, quoique pressenties aussi par les Grecs [1], n'ont guère prévalu que depuis le XVIIIe siècle; ainsi les rabbins du moyen âge moti-

1. Voir, dans le passage cité de Plutarque, le discours de Lamprias (Th. Reinach, *op. laud.*, p. 140). Même opinion (que les Juifs s'abstiennent du porc parce qu'il donne la lèpre) dans Tacite, *Hist.*, V, 4 (Th. Reinach, p. 305).

vaient les interdictions alimentaires non par de prétendues considérations d'hygiène, mais par l'idée qu'en mangeant un animal impur, tourmenté de passions mauvaises, on risquait de s'assimiler son impureté ou ses passions [1]. Quelque absurde que soit cette explication [2], elle a du moins l'avantage de rendre compte d'une superstition primitive en alléguant une idée de primitifs qui est encore, d'ailleurs, assez répandue. Ainsi un voyageur anglais a rapporté que chez une tribu sauvage du nord de l'Inde, les hommes mangent du tigre alors que leurs femmes s'en abstiennent, parce que, prétendent-ils, la chair de tigre leur donne du courage, alors qu'elle rendrait leurs femmes querelleuses. Le véritable motif est naturellement tout autre et, soit dit en passant, ne pouvait être allégué
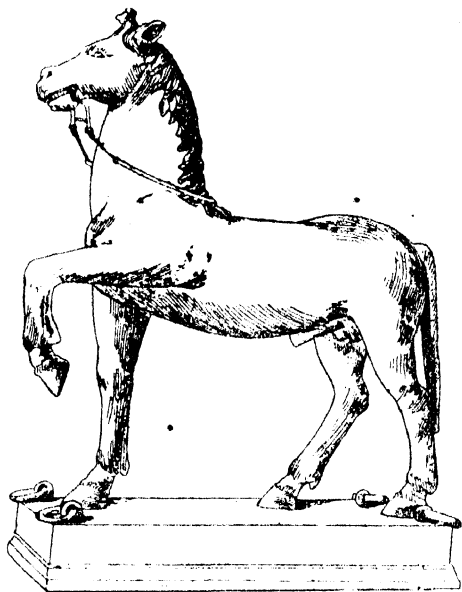
Fig 4. — Cheval de bronze, découvert à Neuvy-en-Sullias. Musée d'Orléans (cf. p. 64).

1. Quelques théologiens juifs ont cependant émis à ce sujet des idées raisonnables. Ainsi Saadia pense que le but de la Loi est de détourner les hommes du culte des animaux, « car l'homme n'adorera ni ce qu'il mange, ni ce qu'il rejette comme impur » (cité par Katzenelson, *Die rituellen Reinheitsgesetze*, dans la *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, janv.-mai 1899).

2. Si l'on admettait, en effet, que le principe du tabou alimentaire est la crainte de s'assimiler un défaut (malpropreté, lubricité, timidité, etc.), il faudrait croire, en même temps, que les primitifs ont volontiers fait leur nourriture des animaux les plus forts et les plus courageux, pachydermes, félins, oiseaux de proie. Or, ce sont précisément ces animaux qui sont le plus généralement tabous. — J'ajoute cette note parce que, contrairement à mon attente, la théorie qu'elle écarte a trouvé un partisan au cours d'une discussion académique provoquée par la lecture du présent mémoire.

par ces sauvages, pas plus que la vraie raison de l'abstinence des Bretons n'aurait pu être donnée par eux à César; c'est, en effet, une loi générale que les hommes sont incapables d'expliquer les vieilles coutumes auxquelles ils obéissent, parce que les coutumes demeurent figées alors que les idées religieuses et sociales se transforment incessamment, là même où elles ne tendent pas à s'améliorer. A l'origine de la coutume constatée dans le nord de l'Inde, il y a ce qu'on appelle depuis Frazer un *tabou sexuel*. Une certaine classe d'hommes, qui avait pour totem le tigre, mangeait périodiquement et rituellement un animal de cette espèce, pour renouveler, par une sorte de communion primitive, sa force divine, sa provision de sainteté ; avec le temps, ces fêtes religieuses se sont multipliées et les hommes du clan ont mangé du tigre toutes les fois qu'ils l'ont pu. Mais ces hommes étaient exogames, c'est-à-dire qu'ils épousaient des femmes appartenant à un autre clan, n'ayant pas le même totem, à qui la participation au festin rituel était interdite. Cette prohibition a survécu longtemps après que l'on en eut oublié la cause; tout ce que savent encore ces sauvages, c'est que les hommes peuvent manger du tigre, que les femmes n'en doivent pas manger, et ils ont inventé une raison spécieuse pour justifier cette différence à leurs propres yeux.

Pour en revenir aux Bretons de César, ce que nous connaissons aujourd'hui touchant le totémisme et les tabous alimentaires qui en dérivent nous permet d'affirmer que, chez certaines tribus tout au moins de la Bretagne, le lièvre, l'oie et la poule étaient des animaux sacrés, c'est-à-dire des totems [1].

1. Je rappelle que l'existence du totémisme chez les Iroquois a été reconnue dès 1724 par le P. Lafitau, qui proposa le premier d'expliquer par ce phénomène un fait de mythologie grecque. Il émit l'idée que la Chimère, à la fois lion, chèvre et serpent, pouvait représenter une ligue de trois tribus totémiques, exactement comme le loup, l'ours et le pigeon représentent la ligue iroquoise. Dès 1570, Garcilasso della Vega, sans connaître le mot, avait signalé la chose chez les Péruviens ; ils croient, dit-il, descendre de sources, de rivières, de lacs, de la mer et surtout d'animaux et d'oiseaux de proie (Lang, *Myth and Ritual*, 2e éd., p. 75, 77). Lang a aussi cité un témoignage du missionnaire jésuite Le Jeune, remontant à 1636 : « Les sauvages se persuadent que non seulement les hommes et les autres animaux, mais aussi que toutes les autres choses sont animées... Ils tiennent les poissons raison-

On commet souvent, en parlant de totems, une erreur contre laquelle il importe de se mettre en garde, d'autant plus que Lubbock, Herbert Spencer et Frazer lui-même n'y ont pas toujours échappé. On s'imagine que l'animal totem est l'ancêtre mythique de ceux qui lui rendent un certain culte et l'on suppose que le clan totémique obéit au même sentiment qui inspirait aux Eumolpides, par exemple, le culte de leur ancêtre Eumolpos. Or, cette erreur a précisément pour cause la méconnaissance de la loi énoncée plus haut, à savoir que l'explication d'une coutume, recueillie de la bouche des primitifs, ne doit jamais être tenue pour exacte. Les premiers Européens qui ont constaté des faits de totémisme parmi les Indiens de l'Amérique du Nord, ont généralement reçu d'eux cette réponse : « Nous avons pour totem l'ours, ou le buffle, ou le serpent, parce que nous sommes des ours, des buffles ou des serpents, parce que nous descendons d'un de ces animaux et que nous en avons conservé le souvenir. » Cette explication est purement anthropomorphique : le sauvage, ne comprenant plus le lien mystique et traditionnel qui l'unit à l'animal, assi-
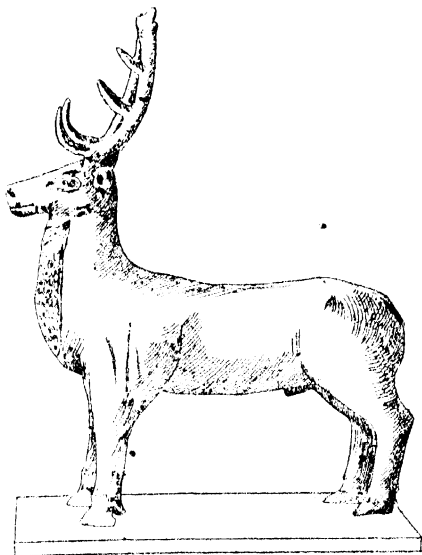
Fig. 5. — Cerf de bronze, découvert à Neuvy-en-Sullias. Musée d'Orléans (cf. p. 64).

nables comme aussi les cerfs. » C'est l'animisme, principe et *substratum* du totémisme, qui paraît n'avoir pas été moins universel que lui. « *Totemism being found so widely distributed* [*Australia, Africa, America, the Oceanic Islands, India, North Asia*] *is a proof of the existence of that savage mental condition in which no line is drawn between men and other things in the world. This confusion is one of the characteristics of myths in all races* » (Lang, *op. laud.*, t. I, p. VIII).

mile ce lien au sentiment naturel de respect ou d'affection qu'il éprouve pour son père et son grand-père. En cela, le sauvage est très excusable ; mais le civilisé l'est moins quand il admet, les yeux fermés, une explication de sauvage. Tout ce qu'on peut dire, parce qu'on en a de nombreuses preuves, c'est que les membres de clans totémiques croient d'ordinaire descendre du totem ; mais loin que cette opinion rende compte du totémisme originel, il est, *a priori*, impossible qu'elle en puisse donner la vraie raison. D'autre part, certains primitifs
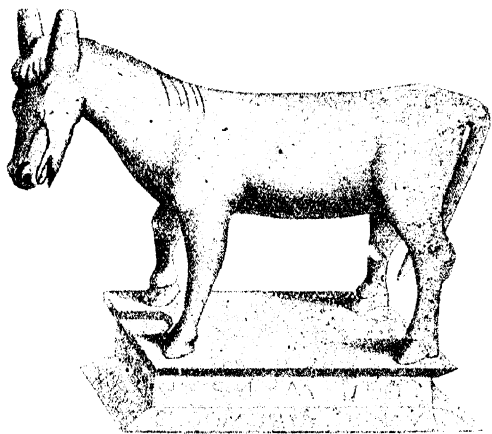
Fig. 6. — Mulet de bronze découvert à Bolar près de Nuits (cf. p. 64).

considèrent les animaux totem, ou, pour mieux dire, les animaux du clan totémique, comme leurs frères et non comme leurs cousins ; preuve que l'idée anthropomorphique de la filiation est loin d'être précise à leurs yeux. Enfin, il existe toute une série de traditions totémiques où l'animal totem n'est nullement un ancêtre, mais un bienfaiteur ou, au contraire, un protégé du clan. Un des personnages du dialogue de Plutarque dit que les Juifs vénèrent le porc parce qu'il leur a appris à cultiver la terre, en la fouillant avec son groin, et Tacite, traduisant quelque Grec d'Alexandrie, prétend que les mêmes Juifs vénèrent l'âne, parce que des ânes firent découvrir une source à Moïse. Une tribu indienne, qui a pour totem l'écrevisse, rapporte que ses ancêtres ont apprivoisé

des écrevisses et les ont graduellement transformées en hommes. Ainsi l'on ne peut même pas alléguer que l'idée de la filiation soit inséparable des coutumes totémiques et nous avons toute liberté d'en chercher une explication ailleurs.

Sans vouloir donner ici les raisons qui me font repousser les

Fig. 7. — Le Taureau aux trois grues. Musée des Thermes (voir p. 64).

hypothèses émises, à ce sujet, par Lubbock, Herbert Spencer, Grant Allen, Lang et d'autres, je dirai que le totémisme ne me paraît pas autre chose qu'une hypertrophie de l'instinct social [1]. L'homme primitif, parce qu'il est social, ζῶον πολιτικόν,

1. M. Goblet d'Alviella (*Revue de l'Univ. de Bruxelles*, 1898, p. 503) a cité fort à propos le passage suivant d'un ethnographe américain, M. Frank

constitue des clans; parce qu'il est social, il cherche à établir des liens entre son clan et les clans d'hommes voisins; parce qu'il est social jusqu'à l'excès, jusqu'à l'aberration, il noue des pactes avec tel clan d'animaux ou même, plus rarement, avec tel clan de végétaux, qui ne lui semblent pas séparés du sien par l'abîme que la science seule nous a révélé et que tend à combler, d'autre part, la doctrine scientifique de l'évolution [1]. Cette hypertrophie de l'instinct social a subsisté à travers les siècles, mais, comme tous les sentiments de l'homme, en se transformant : elle est devenue la charité et l'amour. Nous aussi, ou du moins les plus sensibles d'entre nous, nous

Fig. 8. — Bas-relief du Musée de Trèves (cf. p. 66).

Cushing : « [Les Peaux Rouges dits Zunis] admettent que le soleil, la lune, les étoiles, le ciel, la terre et la mer, tous les phénomènes et tous les éléments rentrent dans un même système de vie connexe et consciente. Le point de départ est l'homme, qui passe pour le plus bas des organismes, parce qu'il est le plus dépendant et le moins mystérieux. En conséquence, les animaux sont réputés plus puissants que l'homme, les éléments et les phénomènes plus puissants que les animaux. » (*Publications of the Bureau of Ethnology*, Washington, 1883, t. II, p. 9).

1. R. Virchow a déjà vu cela en 1888 (*Zeitschrift für Ethnologie*, t. XX, p. 164). « M. Frazer, dit-il, n'a pas remarqué qu'il y a, dans le totémisme, comme un sentiment obscur du darwinisme, lequel unit les différents êtres vivants par les liens d'une parenté ou même d'une descendance commune. De même que l'homme construit anthropomorphiquement ses relations avec Dieu ou avec les dieux, il en vint tout naturellement à construire zôomorphiquement ses relations avec le monde animal. Dès qu'il personnifia ces relations, il eut des totems. »

sommes d'accord avec certains Peaux-Rouges pour traiter les animaux de « frères mineurs » et l'on se souvient que saint François d'Assise appelait les hirondelles ses sœurs, *sorores meae hirundines*... La poésie, écho ou survivance des sentiments primitifs de l'homme, a bien des fois exprimé l'ardeur de la sympathie humaine pour la fleur fauchée par la charrue, *purpureus flos succisus aratro*, le pavot abattu par l'ouragan ou le chêne « en proie à la cognée ». Ce serait mal connaître le

Fig. 9. — Relief du vase d'argent de Gundestrup. Musée de Copenhague (cf. p. 66).

fond permanent du genre *homo* que de voir seulement de la « littérature » là où il y a surtout de la très vieille religion.

L'antiquité classique nous offre un exemple remarquable à l'appui de ce que je viens de dire. On sait que la fève était tabou pour les Pythagoriciens et les Orphiques, que c'était un crime inexpiable d'en manger. Les anciens ne comprenaient pas cette interdiction et ont allégué, pour l'expliquer, des raisons extravagantes, d'autant plus extravagantes qu'elles étaient plus hygiéniques ou utilitaires. Ainsi l'un d'eux nous dit que les fèves servaient à voter et que Pythagore a voulu

éloigner ses adeptes des luttes politiques; un autre assure que la fève provoque des flatuosités et qu'elle doit être, pour cela, bannie du menu des sages, dont elle pourrait gêner les méditations. Les modernes n'ont pas dédaigné des hypothèses du même ordre. Un de nos savants contemporains, et non des moindres, a ajouté les lignes que voici à l'article *Faba* du *Dictionnaire des Antiquités*, qui avait été préparé par feu Lenormant : « Il y a sans doute, au fond de toutes ces légendes, une simple prescription hygiénique, comme l'abstinence de la chair du porc chez les Hébreux, prescription sur laquelle la superstition antique avait brodé des thèmes très variés [1]. » Cette erreur est instructive, parce qu'elle est le type de beaucoup d'autres, caractérisées non seulement par l'anachronisme dont il a déjà été question, mais par l'ὕστερον πρότερον qui consiste à voir dans la superstition une corruption de la science, alors que la science est la descendante lointaine, on pourrait dire la fille posthume de la superstition, si la superstition pouvait mourir. Le bon Larcher, dans son commentaire d'Hérodote, a naïvement exprimé cette idée bizarre de l'antériorité de la science, qui a dominé au XVIII^e siècle et dont nous avons montré l'influence jusque chez Renan. Il s'agit des Égyptiens, qui ne mangeaient pas de vache (Hérod., II, 41), parce que, suivant saint Jérôme, ils voulaient que l'espèce se conservât. « Ce règlement, observe Larcher, qui, dans son principe, était très sage, dégénéra peu à peu en superstition...

Fig. 10. — Bouclier sculpté sur l'arc d'Orange (cf. p. 66).

1. Dans son récent ouvrage, *Antike Gemmen* (t. III, p. 263). M. Furtwaengler, venant à parler du Pythagorisme, qu'il croit d'origine indoue (!), estime que la défense de manger des fèves a pour cause « la crainte de troubler les sacrifices par des flatuosités. » De pareilles aberrations attestent la nécessité d'introduire la paléontologie sociale dans le cycle des études philologiques.

Ce qui s'était pratiqué dans le commencement pour un motif d'utilité, le fut depuis par superstition. » Est-il nécessaire de montrer encore que toutes les explications de cette espèce vont droit au rebours de l'histoire et du bon sens[1] ?

Un des biographes de Pythagore rapporte que lors du soulèvement de Crotone, comme le législateur fuyait devant les insurgés en armes, il rencontra un champ de fèves et que, n'osant s'y aventurer, de peur d'écraser ces plantes saintes, il fit un détour qui permit aux sicaires de le rejoindre[2]. Cette anecdote est fort intéressante. Elle nous montre d'abord qu'on cultivait des fèves en pays pythagoricien, tout comme on élevait des lièvres et des oies en Bretagne, bien qu'on n'en mangeât point[3]; c'est donc que cette plante n'était pas considérée comme impure ni comme malsaine, mais comme sacrée. Or, c'est précisément parce que des plantes, parce que des animaux ont été regardés à certaines époques comme sacrés, que l'homme primitif a refréné ses appétits gloutons, qu'il a cultivé les unes et laissé croître et multiplier les autres : le culte a précédé la culture, il l'a motivée, et c'est par une singulière inversion des vraisemblances qu'on fait dériver les
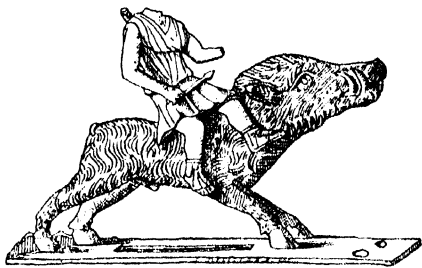
Fig. 11. — Diane celtique.
Bronze du Musée de Saint-Germain (cf. p. 67).

1. Sunmer Maine (*Ancient Law*, p. 15) n'est pas moins loin de la vérité quand il déclare que les usages des sociétés primitives sont fondés sur leur utilité physique et morale (!). « Mais, continue-t-il, la grande masse du peuple, en acceptant ces usages, n'en comprend pas la portée et leur attribue des motifs surnaturels. Alors commence le *processus* que l'on peut caractériser ainsi : des usages raisonnables donnent lieu à des usages déraisonnables... Des mesures raisonnables, imaginées par le goût de la propreté, donnent lieu, avec le temps, à des cérémonies compliquées de lustrations solennelles. » Impossible de déraisonner plus lourdement.

2. Diogène Laerce, VIII, 39; cf. Chaignet, *Pythagore*, t. I, p. 90.

3. Il en était de même de la mauve, que Pythagore prescrivait de cultiver et défendait de manger (Orelli, *Opuscula Graecorum veterum*, t. I, p. 66, n. 40).

religions agraires ou zôomorphiques de l'introduction des céréales ou de celle des animaux domestiques. M. Frazer, en quelques lignes pleines de pensée, a, de nos jours, indiqué cette solution, la seule acceptable, du problème que soulèvent l'origine des plantes cultivées et la domestication des animaux[1]. Ici encore, l'antériorité chronologique de la religion sur la science est évidente, comme elle devait l'être *a priori.* En second lieu, nous voyons par le récit de la mort de Pythagore que la défense de manger des fèves n'était que secon-
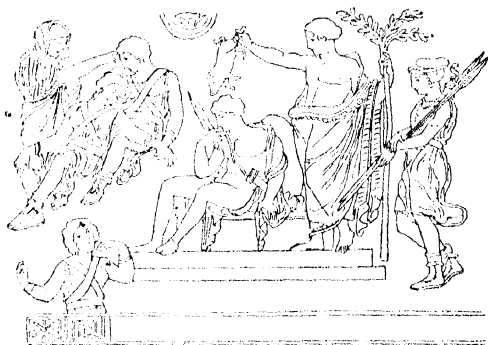
Fig. 12. — La purification d'Oreste. Vase du Louvre (cf. p. 70).

daire : le tabou primitif interdisait de les *tuer*. Elles étaient donc considérées non seulement comme vivantes, mais comme animées de la même vie que les hommes, comme affiliées ou apparentées aux tribus primitives chez qui le meurtre d'un parent, d'un membre du clan était seul considéré comme un crime. C'est parmi elles que prit naissance l'interdiction alimentaire dont l'orphisme et le pythagorisme se sont fait l'écho. Le tabou de la fève se retrouve en Égypte, où les anciens ont supposé à tort que Pythagore avait appris à le connaître[2]. Mais d'autres indices nous persuadent qu'il a été très général en Italie, dès une époque bien antérieure au pythagorisme. A Rome, le *flamen dialis* ne devait ni manger, ni

1. Frazer, *Le totémisme*, trad. franç., p. 135. Cf. F.-B. Jevons, *Introduction to the history of religion*, p. 113 et suiv., qui a développé la théorie de M. Frazer.

2. Cf. l'art. *Faba* du *Dict. des Antiquités*, par F. Lenormant.

même nommer une fève [1]; ce sont là, chez les primitifs, les tabous les plus fréquents du culte totémique. Un autre caractère consiste en ce que le clan totémique prend le nom de son totem et le communique à ses membres : l'Indien Serpent appartient au clan du Serpent, qui a le serpent pour totem. Or, parmi les vieux clans romains, qui sont les *gentes* de l'histoire, il y a des *Fabii* (clan de la fève). On constate aussi des clans totémiques parmi les γένη d'Athènes, témoin les Φηγαιεῖς (clan du chêne), desquels je crois qu'il faut rapprocher les *Druidae* celtiques. Mais tenons-nous en aux Fabii [2] et remarquons encore que, dans les clans totémiques, prévaut souvent l'idée que les morts du clan humain entrent dans les corps du clan animal ou renaissent sous cette forme [3]. On comprend dès lors le vers orphique, qui assimile l'acte de manger (c'est-à-dire de tuer) une fève à celui de manger la tête d'un de ses parents [4]; on comprend aussi le vieux rituel des Lemuralia, au cours duquel le père de famille romain, jetant des fèves noires derrière lui en pâture aux Ombres, croyait ainsi se racheter et racheter les siens :

His, inquit, redimo meque meosque fabis [5].

1. Gell., X, 15, 12; Pline, *Hist. nat.*, XVIII, 119; cf. Frazer, *Golden Bough*, t. I, p. 118.

2. Pour bon nombre de *cognomina* romains, tels que *Lentulus* (lentille), *Caepio* (oignon), *Anser* (oie), *Gallus* (coq), etc., il y aurait lieu de se demander si ce sont bien, à l'origine, des *cognomina*, et s'il ne faut pas y voir plutôt des subdivisions de *gentes* primitives — auquel cas le témoignage de ces noms appuierait l'hypothèse qu'on a fondée sur celui des *Fabii*.

3. M. Tylor a pensé que cette idée de la métempsycose ou de la transmigration, si répandue chez les primitifs, était à l'origine du totémisme; je crois, pour ma part, qu'elle n'en est qu'une conséquence, car l'idée que les morts d'un clan deviennent les membres d'un clan animal ou végétal présuppose celle d'une certaine fraternité entre le clan humain et l'espèce dont il s'agit. Diogène Laërce dit très bien que l'interdiction de toute nourriture animale chez les Pythagoriciens est fondée sur l'opinion qu'ils soutiennent de l'identité de nature entre l'homme et les bêtes, κοινὸν δικαῖον ἡμῖν ἐχόντων ψυχῆς. Même dans la littérature grecque classique, il y a des traces d'une vieille croyance à l'intimité entre les hommes et les bêtes (*Iliade*, XIX, 404), idée que la fable animale a perpétuée dans la littérature.

4. Ἶσον τοι κυάμους τε φαγεῖν κεφαλάς τε τοκήων. — Δειλοί πάνδειλοι, κυάμων ἄπο χεῖρας ἔχεσθε. Cf. Abel, *Orphica*, p. 259.

5. Cf. Ovide, *Fastes*, V, 419 et suiv.

Ce vieux Romain offrait des fèves comme Numa avait offert des oignons, à la place de victimes humaines [1], et cette substitution nous éclaire sur le caractère primitif du rite. A l'époque où il prit naissance, on ne disait pas seulement, comme dans la Rome classique : *homo res sacra homini*, mais *faba, caepe, res sacra homini.*

Nous sommes de nouveau bien loin des Bretons de César ; il faut cependant, avant de prendre congé d'eux, examiner de plus près les trois tabous d'origine totémique dont le conquérant romain nous a conservé le souvenir.

Un folkloriste anglais a récemment montré que, dans la religion populaire du pays de Galles, le lièvre, la poule et l'oie jouent encore un certain rôle, de même, d'ailleurs, qu'une vingtaine d'autres animaux [2]. Ce sont autant de survivances lointaines de ce totémisme dont l'origine, à l'époque de César, se perdait déjà dans l'obscurité des temps, puisqu'il a dû logiquement précéder la domestication des animaux. A Pennant Melangell, on s'abstient de tuer les lièvres ; à Llanfechain, on les chasse une fois par an. Une fois par an aussi, dans plusieurs localités, il y a des foires où l'on vend des oies et où l'on en mange avec solennité. Ailleurs, le coq tué le mardi-gras est mangé en grande cérémonie. La périodicité du festin rituel, dont un certain animal fait les frais, est une des survivances les plus ordinaires du totémisme. Il y a même des clans totémiques qui mangent habituellement leur totem, mais qui, une fois par an, le mangent avec plus de cérémonie, comme pour s'imprégner de sa sainteté et lui rendre hommage [3].

L'auteur de l'article que nous venons de citer écrit (p. 318) : « Boadicée, selon Jules César, portait avec elle un lièvre qui

1. La sainteté de l'oignon paraît avec évidence dans cette histoire racontée par Ovide, où Numa trompe Jupiter en lui offrant des têtes d'oignon à la place de têtes d'homme (Ovide, *Fastes*, III, 340).

2. M. W. Thomas, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, 1898, p. 295-347.

3. *Ibid.*, p. 302.

devait lui porter bonheur quand elle allait combattre les Romains ». Jules César n'a point parlé de Boadicée (de son vrai nom *Boudicca*), et pour cause ; le texte visé est dans Dion Cassius et prête du reste à quelque ambiguïté[1]. Boadicée

Fig. 13. — Autel découvert et conservé à Reims (cf. p. 72).

vient de terminer un discours à ses guerriers en traitant les Romains de lièvres et de renards qui prétendent commander à des chiens et à des loups. « Ayant dit cela, elle lâcha un lièvre de son sein, *usant d'une sorte de divination*, et la course de l'animal ayant donné un présage heureux, la multitude poussa des cris de joie. » Or, d'abord, il est évident que Dion Cassius ne parle pas en témoin oculaire ; les discours qu'il prête à Boadicée, où il est question de Nitocris et de Sémira-

1. Dion Cassius, LXII, 6 (éd. Gros et Boissée).

mis, n'ont manifestement pas été tenus. Il ne faut donc attacher aucune importance à la comparaison des Romains avec des lièvres, qui marque la fin d'un de ces discours de sophiste. Tout ce qu'on peut retenir, c'est que Boadicée avait un lièvre familier et qu'elle s'en servit, dans une circonstance solennelle, pour interroger l'avenir. Or, le lièvre familier de la princesse bretonne est bien un de ces animaux sacrés que les Bretons, du temps de César, élevaient sans en faire leur nourriture, — de sorte que le texte de Dion Cassius est d'accord avec celui de César — et la circonstance qu'on l'emploie à la divination en confirme le caractère totémique. Robertson Smith a montré, en effet, que les animaux d'augure avaient été, à l'origine, des animaux sacrés. Chez les peuples bien doués et qui marchent vers la vraie civilisation, la phase proprement totémique est nécessairement très courte, car si le totémisme provoque la domestication des animaux, cette domestication, à son tour, le fait disparaître, en rendant de plus en plus facile et général l'usage de leur viande. Dans les pays où le totémisme s'est conservé jusqu'à nos jours, il n'y a pas ou presque pas d'animaux domestiques, parce que les animaux indigènes ne se prêtaient pas à la domestication ; en revanche, là où il y a des animaux domestiques, on ne trouve plus que des survivances du totémisme. L'une de ces survivances consiste précisément en ceci, que l'animal considéré autrefois comme l'ami et le protecteur du clan continue à lui témoigner sa bienveillance en lui révélant les secrets de l'avenir.

C'est ce qui peut être constaté clairement dans le cas de la poule, cet autre totem des Bretons au temps de César. Animal domestique depuis une haute antiquité, la poule a dû être totem dans bien des pays, sans quoi on ne l'eût pas domestiquée ; à Rome, le souvenir de cette sainteté primitive survécut dans l'usage augural des poulets sacrés. Lorsque le consul Appius Claudius Pulcher, avant la bataille de Drepanum, ordonna de jeter à l'eau les poulets qui refusaient de manger[1],

1. Tite Live, *Perioch. libri* XIX.

il aggrava son incrédulité d'un sacrilège : les poulets sacrés étaient des totems, non moins que les oies du Capitole. Pour expliquer l'ancien usage qui leur prescrivait d'entretenir ces oiseaux, les Romains avaient inventé l'histoire de l'attaque du Capitole par les Gaulois, reconnus à temps et repoussés grâce à la vigilance des oies de Junon. Nous avons déjà vu que les tribus totémiques actuelles expliquent souvent le culte qu'elles rendent aux animaux totems, ou les égards dont elles les entourent, par le souvenir de quelque service éclatant. Les explications de ce genre ne sont jamais sérieuses, d'abord parce que ce sont des sauvages qui les allèguent, puis parce que le sentiment de la gratitude, encore assez faible chez les civilisés, n'a guère pu tenir une grande place chez les primitifs : il faut enseigner aux enfants à dire *merci*. Si donc la fable romaine ne mérite pas plus de créance que celles dont nous entretiennent les Peaux-Rouges, force est de considérer l'oie comme le totem d'un ancien clan romain qui avait élu domicile sur le Capitole. Ce clan, dont le cognomen *Anser* conserve peut être le souvenir, avait des croyances analogues à celles d'un des clans bretons mentionnés par César : il entretenait des oies, non pour s'en nourrir, mais *religionis causa*.

L'histoire des oies vigilantes est du même ordre que celle de la louve romaine, nourrice de Romulus et de Rémus. Le totem du loup était très répandu en Italie, où certains prêtres s'appelaient *lupi* (*hirpi* en osque) [1], comme certaines prêtresses d'Artémis, en Grèce, s'appelaient *ourses* (ἄρκτοι) [2] ; on pourrait citer un bon nombre d'exemples de ces désignations, qui attestent l'existence de cultes totémiques où les fidèles, dans certaines cérémonies, revêtaient la peau de l'animal totem. Avant d'être identifié à l'Arès hellénique, Mars, le père de Romulus et de Rémus, était un loup, animal dont ses images portent la dépouille et qui est resté non seulement son attribut, mais sa victime favorite. Or, la victime favorite d'un dieu, celle dont il revêt la peau, n'est jamais, à l'origine, que ce dieu

1. Cf. Keller, *Thiere des Alterthums*, p. 172.
2. Voir Frazer, *Pausanias*, t. IV, p. 224.

lui-même : témoin l'Apollon Lykios des Grecs, dont on fit plus tard un tueur de loups, l'Apollon Parnopios, dont on fit un tueur de sauterelles, l'Apollon Smintheus, dont on fit un tueur de souris, l'Apollon Sauroctone — en réalité Apollon Sauros — dont on fit un tueur de serpents, le Dionysos Bassareus, dont on fit un tueur de renards, etc.[1]. Le loup surmontait les enseignes romaines et Tacite savait encore que les animaux figurés sur les enseignes étaient des animaux sacrés, non des symboles poétiques, puisqu'en parlant d'un peuple de la Germanie, les Aestii, il s'exprime ainsi : *Insigne* SUPERSTITIONIS *formas aprorum gestant*[2]. Quand les tribus romaines primitives se furent élevées au-dessus du totémisme, tout en conservant quelques usages et quelques tabous qui témoignent de cet état religieux, les vestiges du culte du loup donnèrent naissance à la fable de la fondation de Rome, comme celles du culte de l'oie à la fable de la victoire nocturne sur les Gaulois.

Le totémisme a disparu à peu près partout, laissant, à peu près partout, des coutumes singulières que la curiosité humaine veut expliquer à tout prix ; il n'est donc pas surprenant que des légendes semblables à celles de Romulus et de Rémus aient pris naissance indépendamment dans divers pays[3]. Ainsi l'ancêtre mythique du peuple turc est le nourrisson d'une louve et d'autres tribus des steppes de l'Asie Centrale racontent des histoires analogues[4]. L'ancienne exégèse mythologique, en présence de pareilles concordances, admettait volontiers un emprunt ; en 1887 encore, M. Keller ne craignait pas d'écrire : « La légende de la louve n'est pas un produit du sol italique (*uritalisch*), car nous pouvons la suivre clairement jusque dans l'Asie antérieure ». Ainsi la louve romaine serait d'origine asiatique ! Ce n'est pas

1. Ridgeway, *Classical Review*, t. X, p. 21.
2. Tacite, *Germanie*, XLV.
3. Une liste de ces légendes est donnée par Frazer, *Pausanias*, t. III, p. 234. Les animaux nourriciers sont la louve, la biche, l'ourse, la vache, la jument, l'abeille, la colombe. Ajoutez la chienne (Esculape), Festus, *s. v. In insula* (Frazer, *ibid.*, t. III, p. 250).
4. Keller, *Thiere des Alterthums*, p. 175.

un des moindres bienfaits de la mythologie anthropologique d'avoir substitué à d'aussi singulières hypothèses des explications moins pénibles à accepter.

En dehors du texte de César, il existe encore au moins un

Fig. 14. — Stèle de Vandœuvres dans l'Indre (cf. p. 72).

témoignage littéraire — d'époque, à la vérité, plus tardive — qui fournit une preuve irrécusable du totémisme celtique. Le héros de l'épopée irlandaise, *Cuchulainn*, porte un nom qui signifie « le chien de Culann » ; or, cet homme du clan *chien* est soumis au tabou ordinaire qui pèse sur les clans totémiques : il ne doit pas manger son totem, du moins en dehors de certaines cérémonies religieuses. Dans le récit irlandais, au moment où Cuchulainn va engager sa dernière bataille, il rencontre trois vieilles qui l'invitent à manger du chien. Dès qu'il a touché à cette nourriture interdite, « la malédiction atteint tout son côté gauche qui, de la tête aux pieds, perd une grande partie de sa force[1] ». M. d'Arbois de Jubainville, en racontant cet épisode, parle d'une « défense magique » qui interdisait à Cuchulainn la chair de son animal homonyme.

1. D'Arbois de Jubainville, *L'épopée celtique en Irlande*, p. 336.

Il ne peut être question là de magie, puisque l'interdiction de la nourriture totémique est un fait général, tandis que la magie ne vise que des cas particuliers. On a fait observer qu'une légende relative à saint Patrice reproduit le même trait, alors cependant que le nom du saint n'atteste pas qu'il appartînt, comme Cuchulainn, à une tribu totémique[1]. Une femme païenne voulut lui faire manger à son insu un plat de chien. Le saint se méfia à l'aspect de la viande et pria Dieu de rendre à l'animal qu'on lui offrait sa forme première. Aussitôt un lévrier jaune s'élança du plat et s'enfuit dans le district de Waterford. Saint Patrice ordonna aux paysans qui l'entouraient de le poursuire et de le tuer, puis il maudit la vieille femme et son village, où jamais, depuis, il n'a manqué de boiteux ni de sourds-muets. Il y a sans doute dans cette histoire un souvenir de la *saga* de Cuchulainn ; mais il est curieux de constater qu'au moment où elle prit naissance, le tabou du chien était encore assez vivace en Irlande pour qu'il ait paru inutile de l'expliquer[2].

Ce que les textes littéraires ne nous disent pas, la toponymie, l'onomastique et l'archéologie peuvent nous l'apprendre. Or, il est remarquable que ces deux sciences fournissent, au sujet du totémisme celtique, des indications singulièrement concordantes.

M. d'Arbois de Jubainville, sans s'occuper du totémisme, a mis en lumière le caractère sacré de divers animaux et végétaux d'après les noms d'hommes qui en dérivent au moyen du suffixe-*genos*, marquant la filiation mythologique chez les Celtes[3]. Ces animaux sont l'ours, le sanglier, le taureau, le chien et le corbeau ; les végétaux sont le chêne et l'aulne. On a les noms *Arti-genos*, *Matu-genos*, **Uro-genos* (*Urogenertus*, *Urogenia*), **Cunogenos* (*Congen*, ix^e^ siècle), **Brannogenos*

1. W. C. Borlase, *The dolmens of Ireland*, t. III (1897), p. 879, d'après O'Donovan. Je ne trouve pas d'autre mention de cette légende.

2. M. Stokes veut bien m'apprendre que, d'après le *Livre Jaune* de Lecan (éd. Atkinson, p. 91), le roi Conaire, fils d'un oiseau, ne devait pas tuer des oiseaux. Cf. *Revue Celtique*, t. XII, p. 242.

3. *Revue Celtique*, t. VIII, p. 181 ; t. X, p. 166.

(*Brannogenium* en Grande-Bretagne), **Vidu-genos* (*Guid-nge*), **Vermo-genos* (*Guern-gen*). Je n'insiste pas sur ces faits linguistiques, n'ayant rien à ajouter à ceux que M. d'Arbois a réunis; mais j'observe qu'un nom propre, attestant une filiation animale ou végétale, peut toujours être considéré sinon comme une preuve, du moins comme un indice de totémisme. Ce principe a été appliqué par Robertson Smith et d'autres à la démonstration du totémisme primitif des Hébreux, seule explication rationnelle des interdictions alimentaires qui pèsent encore sur leurs descendants[1].

Nous allons montrer que le témoignage de l'archéologie confirme et complète celui de l'onomastique.

A en croire les chroniqueurs du moyen âge, le duc de Zaehringen, Berthold V, vicaire de l'Empereur, aurait, en 1191 après J.-C., fait creuser un fossé pour protéger le village établi auprès de son château de Nydeck; la ville ainsi délimitée aurait reçu le nom de Berne, du nom signifiant ours en allemand (*Baer*) et en souvenir d'un plantigrade gigantesque que le duc Berthold avait tué près de là. Cette histoire a été répétée par tous les historiens de Berne et l'on explique ainsi pourquoi la ville entretient, depuis des siècles, des ours qui inspirent aux Bernois un vague sentiment de respect et d'affection.

Or, l'histoire de Berthold V n'est pas moins légendaire et *étiologique* que celle des oies du Capitole; il s'agit d'un culte totémique, antérieur de plusieurs dizaines de siècles à Ber-

1. Indiquée en 1870 par Mac Lennan (*Fortnightly Review*, 1870, I, p. 207), la théorie du totémisme hébraïque a été développée par Robertson Smith (*Journal of Philology*, 1880, p. 75), acceptée par Stade (*Gesch. Israels*, t. I, p. 408) et soumise à une critique approfondie par Joseph Jacobs (*Studies in biblical archaeology*, Londres, 1894, p. 64-103). Cf., en dernier lieu, L. Lévy, *Revue des Etudes juives*, 1902, I, p. 13 et suiv. — Sur la tyrannie des lois, alimentaires, qui pèsent d'un poids si lourd sur les Juifs pauvres et pieux dans leur lutte pour l'existence, voir le courageux ouvrage du rabbin Wiener, *Die jüdischen Speisegesetze* (Breslau, 1895) et l'article trop peu remarqué que lui a consacré M. Claude Montefiore (*Jewish Quarterly Review*, 1896, p. 392-413).

thold ; un hasard heureux veut que nous puissions aujourd'hui en fournir la preuve.

Au mois de mai 1832, on découvrit à Muri, village situé dans les environs immédiats de Berne, un lot de statuettes romaines en bronze qui sont conservées aujourd'hui au musée bernois. Parmi ces statuettes, il y avait une figure d'ourse, qui fut prise d'abord pour celle d'un gros dogue ou d'un hippopotame (!), une déesse assise tenant une patère et des fruits, une tige surmontée d'un panier avec des fruits, un arbre tortueux, enfin un piédestal avec l'inscription DEAE ARTIONI LICINIA SABINILLA. On ne tarda pas à reconnaître que la déesse, le panier et l'arbre avaient leur place marquée sur le piédestal, mais on ne songea pas à y placer l'ourse, bien que Studer, en 1846, et Bachofen en 1863 eussent exprimé l'opinion que cet animal appartenait au groupe. Enfin, en 1899, M. le pasteur Paul Vionnet établit, sans contestation possible, que les pattes de l'ourse avaient laissé leur trace sur le piédestal, entre l'arbre et la déesse ; le groupe put alors être reconstitué dans son intégrité, tel que le reproduit notre gravure (p 31, fig. 1)[1].

Alors même que le nom de la déesse ne serait pas donné par l'inscription et qu'on y verrait simplement, comme l'ont fait les premiers commentateurs, une Pomone, les conclusions qui se dégageraient de cet ensemble seraient assez claires. L'ours n'est pas et n'a jamais été un animal domestique ; s'il est représenté ici s'approchant d'une déesse pour manger les fruits qu'elle tient dans la main, c'est qu'il est conçu comme un animal apprivoisé. Mais cet animal est nourri par une déesse ; il participe donc à son caractère de sainteté. Ce caractère a subsisté à travers les siècles ; les ours, objets d'un culte populaire, ont donné leur nom à Berne et sont encore entretenus aux frais des habitants de cette ville, comme l'étaient, dans certains nomes de l'Égypte, les crocodiles, les chacals et les chats[2].

1. Dans le *Répertoire de la statuaire*, t. II, p. 258, 1 et p. 729, 3, j'ai reproduit séparément l'ourse et le reste du groupe ; le rapprochement de ces morceaux n'avait pas encore été tenté.

2. Chez les primitifs, l'animal totem est souvent gardé et nourri par ses

Le nom de la déesse, *Artio*, a été rapproché, dès l'époque de la découverte, du nom indo-européen de l'ours, en grec ἄρκτος, en celtique *artos*, féminin *arta*. Le suffixe *-io(n)*, qui est fréquent dans les noms de lieux celtiques comme dans les noms de personnes, exprime une relation assez vague, à

Fig. 15. — Dieu tricéphale tenant un serpent cornu. Bas-relief découvert à Paris. Musée Carnavalet (cf. p. 73).

fidèles. Un clan de Samoa nourrissait des anguilles, un autre des écrevisses. Chez les Kalangs de Java, dont le totem est le chien rouge, chaque famille possède un chien rouge, que personne n'a le droit de battre ni de maltraiter. Dans quelques villages Moquis, on tient en cage et on nourrit des aigles (comme à Genève). Des Aïnos du Japon et les Gilgaks, peuple de l'Amour inférieur, tiennent en captivité des ours ; les femmes Aïnos vont jusqu'à allaiter des oursons ! (Frazer, *Le totémisme*, trad. fr., p. 21 et suiv., où l'on trouvera les références).

la façon du suffixe *ios*; *Artio* est à *Artos* comme *Hippios*, surnom de Poseidon, est à *Hippos* et signifie : « la déesse ursine ». Cela est tellement évident qu'on hésiterait à y insister si une autre explication ne tendait à prévaloir, sans doute à cause de la répugnance qu'éprouvent certains philologues à reconnaître les faits totémiques dans le domaine européen. M. Rhys a proposé de faire dériver le nom d'*Artio* du celtique *ăr*, signifiant « terre arable ou labourée[1] », et M. Ihm a écrit, à l'article *Artio*, dans la dernière édition de la *Realencyclopaedie* de Pauly : « L'étymologie du nom est peut-être l'irlandais *art* (pierre, terre), de sorte que nous aurions affaire à une divinité de l'abondance ». Ces hypothèses auraient sans doute été épargnées à la science si la reconstitution du groupe avait eu lieu assez tôt pour être connue de MM. Rhys et Max Ihm.

Artio est une déesse *ursine*, comme Apollon, par exemple, est un dieu *lupin*, Λύκιος. Quand le totémisme primitif fut oublié, ces épithètes restèrent attachées aux noms des divinités et provoquèrent diverses explications. Tantôt le dieu ou la déesse est l'ennemi d'un animal, protège le pays ou la cité contre ses atteintes; tantôt il en fait son compagnon ou sa monture; tantôt il exige qu'on le lui offre en sacrifice dans des circonstances solennelles ou à des fêtes périodiques. Ainsi Hécate est dite κυνοσφαγής, « se complaisant aux sacrifices de chiens », et nous savons, en effet, que jusqu'à la fin de l'antiquité on sacrifia des chiens à Hécate. Mais Porphyre nous apprend que, dans le culte d'Hécate, on invoquait la déesse en l'appelant « chienne »[2], et Nonnos l'appelle φιλοσκύλαξ, c'est-à-dire « aimant les chiens »[3]. Hécate, déesse infernale, déesse à trois faces, toujours accompagnée de chiens, ressemble singulièrement à Cerbère, le chien infernal à triple tête. Évidemment, c'est l'invocation rituelle qui a conservé le plus ancien souvenir de la nature primitive d'Hécate, antérieure à la pé-

1. Rhys, *Hibbert lectures*, 1886, p. 6.

2. Porphyre, *De abstin.*, III, 17; IV, 16. Cf. Robertson Smith, *Religion der Semiten*, p. 220.

3. Nonnos, *Dionys.*, III, 74.

riode anthropomorphique de la religion grecque. Le sacrifice de chiens à Hécate, autre fait rituel et, par conséquent, très ancien, vient à l'appui de cette opinion. Robertson Smith a démontré en 1889 — et sa démonstration est irréfutable — que chez les Grecs comme chez les Sémites et bien d'autres peuples, par exemple les Mexicains, le sacrifice par excellence est celui du totem, dont les fidèles se partagent la chair pour se sanctifier. La victime favorite d'une divinité n'est autre, à l'origine, que cette divinité elle-même; on conçoit que lorsque cette idée eut disparu, le vulgaire se soit imaginé que la victime en question était l'objet de la haine de la divinité et qu'on ait inventé des histoires pour la motiver[1].

Ce qui est vrai d'Hécate l'est aussi d'Apollon qui, dans plusieurs tribus grecques, a certainement pris la place d'un loup[2]. Suivant une tradition recueillie par Aristote, Latone avait donné naissance à Apollon sous la forme d'un loup ; en d'autres termes, Apollon, fils de Latone, est, à l'origine, un loup fils d'une louve, comme Romulus et Rémus. A Argos et à Athènes, il existe un vieux culte d'Apollon λύκιος. L'Athénien qui avait tué un loup organisait une souscription pour l'enterrer avec honneur[3], fait fréquent dans les cultes totémiques et qu'on constate, en Grèce même, dans l'île de Sériphos, où Élien nous dit que les homards trouvés morts sont enterrés et pleurés comme s'ils appartenaient à une famille de l'île[4]. A Argos, le loup est figuré sur les monnaies. Une fois que les Grecs furent complètement sortis de la phase totémique, l'association traditionnelle d'Apollon avec le loup provoqua deux explications contradictoires. Suivant les uns, il était le protecteur des loups; suivant d'autres, il était le massacreur des loups et l'on

1. Cf. Hubert et Mauss, *Essai sur le sacrifice* (1899), p. 120, 128.
2. Cf. Frazer, *Pausanias*, t. II, p. 195.
3. Schol. Apoll. Rhod., II, 124.
4. Elien, Περὶ ζώων, XIII, 26. A Samoa, un homme du clan des hibous, qui trouvait un hibou mort sur son chemin, s'asseyait, pleurait sur l'animal mort et se frappait le front jusqu'au sang. Une tribu arabe avait coutume d'enterrer les gazelles mortes et portait le deuil de ces animaux pendant sept jours (Frazer).

rappelait qu'il avait dû s'exercer à ce rôle du temps qu'il était berger chez Admète[1]. Ainsi, mise en présence des survivances du totémisme, la croyance populaire ou l'exégèse savante hésite souvent entre deux hypothèses : le dieu est-il l'ami ou l'ennemi de l'animal auquel il est associé? Primitivement, il n'est ni l'un ni l'autre, puisqu'il est l'animal lui-même, ou plutôt parce que la notion de divinité réside dans le clan animal; mais on a vite fait de ne plus penser à cela dès que la mythologie, greffée sur la religion, a substitué des dieux individuels aux espèces divines. En Troade et ailleurs, on élevait et l'on nourrissait des souris sacrées dans les temples d'Apollon, que l'on appelait *Sminthien*, c'est-à-dire « souricier »; Élien nous apprend, d'autre part, que les habitants d'Hexamitos, en Troade, rendaient un culte particulier aux souris[2]. Mais alors qu'Apollon était considéré quelquefois comme le protecteur des souris, ailleurs et plus souvent on se le figurait comme le dieu qui avait délivré les Sminthiens de ces animaux malfaisants. Le sacrifice périodique et solennel de souris à Apollon Sminthien ne pouvait que confirmer cette opinion, dont le caractère tardif et prosaïque est évident. Il est à noter que la souris est un objet d'horreur pour la législation mosaïque, mais qu'elle paraît avoir été revêtue d'un caractère sacré chez les Philistins et chez quelques sectaires juifs[3]. Ces deux conceptions de l'*impur* et du *très pur* reviennent au même, comme l'ont établi Robertson Smith et Frazer; elles se fondent à l'origine dans une conception plus compréhensive, celle du *tabou* ou de l' « intangible », qui est la marque distinctive des animaux et des végétaux totem.

Si l'on avait demandé à un Helvète du premier siècle après notre ère pourquoi sa déesse Artio avait un ours familier, il

1. Cf. Lang, *Myth and ritual*, 2e éd., t. II, p. 221.

2. Cf. Frazer, *Pausanias*, t. V, p. 289, et t. III, p. 368. Les *Mysiens* doivent probablement leur nom à la souris (*mus*), comme les *Lyciens* au loup.

3. Pour la prohibition de la souris, voir *Lévitique*, XI, 29. Pour l'offrande de souris d'or par les Philistins, I *Sam.* VI, 4, 5. L'allusion à la souris mangée rituellement par certains sectaires est dans Isaïe, LXVI, 17; voir aussi Ezéchiel, VIII, 10.

eût sans doute, comme les Bernois d'aujourd'hui, répondu en racontant une histoire : Artio avait délivré son canton d'un ours redoutable; un ours avait fait découvrir un gué à une troupe d'Helvètes; Artio exigeait, pour quelque offense, le sacrifice annuel d'un ours, etc. La phase totémique remonte, en Europe, à un passé si lointain que l'antiquité classique n'en a
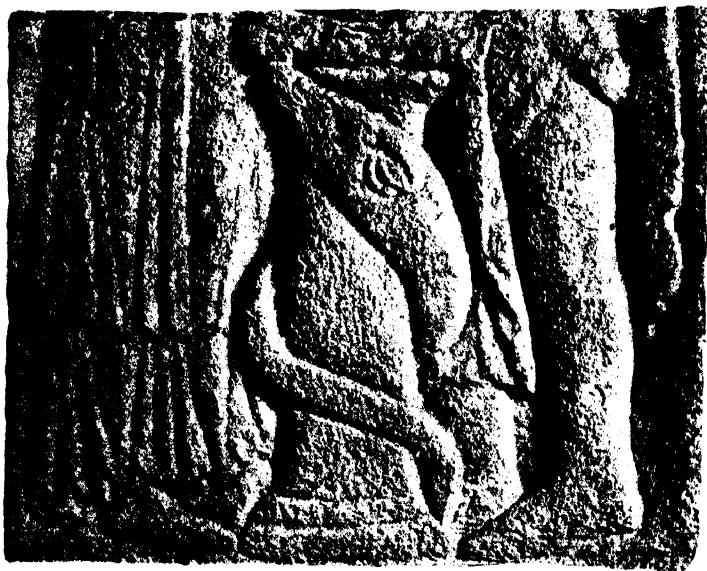
Fig. 16. — Serpent cornu sur un fragment de stèle à Savigny-les-Beaune (cf. p. 72).

jamais eu qu'une idée vague, exactement comme elle a ignoré les âges géologiques antérieurs au nôtre, qui était déjà aussi le sien. Si nous sommes mieux informés, cela tient à ce que nous avons retrouvé, dans les civilisations encore rudimentaires de l'Afrique, de l'Océanie et de l'Amérique, l'équivalent d'un état social et religieux qui a précédé de beaucoup celui des Grecs, des Romains et des Gaulois dont nous entretient la littérature. Ainsi, bien des survivances longtemps inexplicables, que les textes et les monuments révèlent chez ces peuples, deviennent claires ou, du moins, se rattachent à des conceptions plus

générales, dès qu'on les étudie à la lumière de l'ethnographie comparée.

Le culte des animaux, c'est à-dire l'existence d'animaux individuels sacrés ou consacrés, ne constitue pas *tout* le totémisme; par cette raison, il est prudent de dire qu'il n'y a plus, à l'époque historique, de religions totémiques dans le bassin de la Méditerranée[1]. Mais on se persuade facilement que la zôolâtrie, sous quelque forme qu'elle se présente, n'est intelligible qu'en tant que survivance d'un totémisme primitif et qu'il est légitime de conclure de l'une à l'autre. Nous avons, d'ailleurs, dans l'ancienne Égypte, l'exemple d'une religion à un stage intermédiaire entre le totémisme et la zôolâtrie. M. Frazer a écrit que l'Égypte était un « nid de totems »; cela est vrai, mais avec cette restriction que l'Égypte historique est déjà sortie depuis longtemps de la période du totémisme strict, et que le culte des animaux tend à s'y concentrer sur quelques individus choisis, comme le bœuf Apis ou le crocodile de Thèbes[2]. « Le totémisme pur, dit ailleurs M. Frazer, est démocratique; c'est une religion d'égalité et de fraternité; chaque individu de l'espèce totémique en vaut un autre. Si, par conséquent, un individu de l'espèce s'élève à la dignité de frère aîné..., s'il occupe un rang supérieur en dignité, le totémisme est pratiquement abandonné et la religion s'achemine, en même temps que la société, vers le monarchisme »[3]. Or, cette forme décadente du totémisme ne se constate pas seulement dans l'ancienne Égypte : on l'a signalée dans l'Amérique du Nord, au Pérou, en Patagonie et ailleurs. Il n'en est pas moins certain que les atténuations du totémisme et même les superstitions populaires, qui en sont les dernières survivances, ne peuvent s'expliquer, logiquement et historiquement, que par

1. Toutefois, M. Victor Henry exagère singulièrement, pour ne pas dire plus, lorsqu'il prévoit le jour où « il sera aussi mal porté de parler de totem ailleurs que chez les Peaux-Rouges, ou de tabou hors de Polynésie, que de prendre Cannes des Alpes-Maritimes pour le théâtre de la victoire d'Annibal » (*Rev. critique*, 1900, I, p. 132). N'est-ce pas là nier l'évidence?

2. Hérod., II, 69.

3. Frazer, *Le totémisme*, trad. franç. (1898), p. 128.

l'hypothèse d'un totémisme strict à l'origine. Cela dit, nous allons passer en revue les animaux sacrés de la religion celtique, *disjecta membra* d'un panthéon zôomorphique qui n'est pas, à la vérité, le totémisme, mais le présuppose, comme les blocs erratiques témoignent des fleuves de glace disparus.

Une des divinités celtiques les mieux connues est Epona, dont plus de 120 monuments nous ont conservé le nom ou l'image[1]. On la représente, à l'époque de la domination romaine, tantôt à cheval (p. 33, fig. 2), tantôt assise entre des chevaux ou nourrissant des poulains. L'existence de ces deux types suffit à prouver qu'Epona n'était pas conçue comme une déesse écuyère, mais seulement comme une protectrice des chevaux. Elle est une déesse *chevaline*, comme Artio est une déesse *ursine* et son nom dérive de celui du cheval, en celtique *epos*, comme celui d'Artio dérive de celui de l'ours, *artos*. Si donc nous avons eu raison de voir dans Artio une déesse-ourse, plus tard dédoublée, la même conclusion est légitime pour Epona. J'ajoute que dans le catalogue des monuments relatifs à cette déesse, figure un bas-relief de Chorey (Côte-d'Or), où l'on voit seulement une jument tétée par son poulain[2] ; Epona est absente, et cependant cette sculpture présente une frappante analogie avec celles où la jument, accompagnée de son poulain, est montée par Epona[3]. Ainsi, même à l'époque gallo-romaine, on n'avait pas complètement oublié la vieille conception zôomorphique d'Epona[4].

En 1861, on a découvert à Neuvy-en-Sullias (Loiret) une collection de statuettes et de statues en bronze qui paraît avoir composé le trésor d'un temple[5]. Les statuettes représentent

1. Au catalogue des monuments relatifs à Epona, que j'ai dressé en dernier lieu dans la *Revue archéologique*, 1899, II, p. 62-70, il faut ajouter ceux que j'ai énumérés *ibid.*, 1903, II, p. 348.

2. *Revue archéol.*, 1898, II, p. 190.

3. *Revue archéol.*, 1895, I, p. 168, 171, 173, 177.

4. Je crois aujourd'hui que le mot *Ep-ona* correspond au grec Ἵππου κρήνη et que la déesse — comme le Pégase grec — n'est autre chose, à l'origine, que le génie d'une source jaillissante conçu sous l'aspect d'une cavale. Cf. *Rev. archéol.*, 1903, II, p. 349.

5. S. Reinach, *Bronzes figurés*, p. 241-261.

des dieux romains et des personnages sans attributs précis; les statues, ou les statuettes de grandes dimensions, sont celles d'animaux indigènes en Gaule. Il y a notamment un cheval, haut de plus d'un mètre, un cerf, haut de 0m,38, trois sangliers, dont le plus grand a 0m,78 de haut (p. 35-39, fig. 3-5). Sur le socle du cheval est gravée une dédicace au dieu Rudiobus, que nous ne connaissons pas autrement et dont le nom n'a pas encore été expliqué[1]. Ce socle est pourvu d'anneaux où pouvaient s'insérer des brancards, qui permettaient sans doute de porter la statue du cheval dans des processions religieuses. Il est difficile de n'en pas conclure que le cheval, comme la jument, a été l'objet d'un culte en Gaule et que Rudiobus désigne un dieu-étalon. Nous verrons que les autres animaux représentés dans la trouvaille de Neuvy doivent être considérés également comme des animaux sacrés.

A Nuits, dans la Côte-d'Or, on a trouvé un mulet de bronze dont le socle porte une dédicace au dieu Segomo[2] (p. 40, fig. 6). D'autre part, plusieurs inscriptions mentionnent un Mars Mulio ou Mullo, dont le nom suggère un rapprochement avec celui du mulet[3]. On admet d'ordinaire que ce Mars Mulio ou Mullo était invoqué comme le protecteur des muletiers et des mulets du train des équipages; il est bien possible qu'il en ait été ainsi à l'époque romaine, mais la dédicace du mulet de Nuits à Segomo doit refléter une conception beaucoup plus ancienne. Nous admettrons donc l'existence, en Gaule, d'un culte du mulet, animal dont l'élevage y était particulièrement en honneur, comme il y est resté florissant jusqu'à nos jours.

Tout le monde connaît l'autel découvert à Notre-Dame de Paris, sur lequel figurent les dieux Jupiter, Vulcain et Esus occupant trois faces; sur la quatrième on voit un taureau, portant sur son dos trois grues, avec la légende *Tarvos trigaranus* (p. 41, fig. 7)[4]. Évidemment, ce taureau tient la place d'un dieu;

1. S. Reinach, *Bronzes figurés*, p. 253.
2. S. Reinach, *Répertoire de la statuaire*, t. II, p. 745, 5.
3. Voir Holder, *Altkelt. Sprachschatz*, s. v. *Mullo*. Cette dernière lecture paraît préférable à *Mulio*.
4. S. Reinach, *Guide illustré du Musée de Saint-Germain*, fig. 45-48.

c'est un dieu qui n'est pas encore anthropomorphisé. A l'appui de cette opinion, on peut alléguer divers faits importants qui nous autorisent à compter le dieu-taureau parmi les dieux primitifs de la Gaule. Le taureau, comme le cheval et le sanglier,

Fig. 17. — Groupe de Néris. Mercure barbu tenant le serpent cornu, à côté d'une déesse nue.

est très fréquemment figuré sur les monnaies gauloises, où il joue certainement le rôle d'un symbole religieux. Suivant Plutarque[1], les Cimbres, qui étaient des Germains celtisés, juraient sur un taureau d'airain; on a déjà rappelé ce texte à

1. Plutarque, *Marius*, 23.

propos du grand taureau qui orne le fond du vase d'argent de Gundestrup, monument dont l'époque est incertaine, mais dont le caractère celtique ne fait pas de doute[1]. Non seulement les taureaux de bronze sont très fréquents en Gaule, mais on en connaît, comme ceux de Byčiskala en Moravie, de Bythin en Posnanie, de Hallstatt dans la Basse-Autriche, de Bibracte, de Troyes, etc.[2], qui sont certainement antérieurs à l'époque romaine. En outre — et cela est décisif — il existe en Gaule, et en Gaule seulement, une série de représentations de taureaux à *trois* cornes; dans mon *Catalogue des bronzes* du Musée de Saint-Germain, j'en ai énuméré 24, tant en bronze qu'en pierre, quelques-unes de très grandes dimensions. Or, la zoologie, pas plus que la paléontologie, ne connaît de taureaux à trois cornes; il s'agit donc là, bien certainement, de taureaux divins.

Les grues figurées sur le dos du taureau de l'autel de Paris sont également divines. Deux grues opposées forment l'épisème d'un bouclier gaulois parmi les trophées de l'arc d'Orange (p. 44, fig. 10)[3]; on voit aussi trois grues perchées sur l'arbre sacré que cherche à abattre, sur un autel de Trèves, un personnage analogue à l'Esus de l'autel de Paris (p. 42, fig. 8)[4]. D'autre part, il faut se souvenir que la grue a été souvent confondue avec la cigogne; dans Homère, le même mot, γερανός, désigne ces deux oiseaux, dont les anciens ont célébré à l'envi l'intelligence et les dons prophétiques[5]. Or, en ce qui concerne la cigogne, nous avons un texte formel qui prouve qu'elle était totem en Thessalie. L'opuscule intitulé *Mirabiles auscultationes* nous apprend que les Thessaliens honorent les cigognes, qu'il est défendu de les tuer et que le meurtre d'une cigogne est

1. Al. Bertrand, *La religion des Gaulois*, p. 377 et Sophus Müller, *Nordiske Fortidsminder*, 2 Hefte, pl. XIV.

2. Voir S. Reinach, *La sculpture en Europe avant les influences gréco-romaines*, fig. 370, 373, 379; *L'Anthropologie*, 1896, p. 553. Le spécimen de Bibracte est conservé au musée de Saint-Germain.

3. *Revue Celtique*, t. XVIII, p. 263.

4. *Ibid.*, t. XVIII, p. 256.

5. Voir les textes aux mots γερανός et πελαργός dans l'excellent ouvrage de Wentworth Thompson, *A glossary of greek birds*, Oxford, 1895.

assimilé chez eux à un homicide[1]. Ce sont là des faits de totémisme incontestables. L'auteur aristotélicien cherche à les expliquer en disant que les cigognes, ennemies des serpents, rendent de grands services aux Thessaliens; des explications de ce genre, vraies ou fausses, ont constamment été alléguées par les anciens pour motiver des usages totémiques[2]. Quoi qu'il en soit, on admettra d'autant plus volontiers des grues totem en Gaule qu'on peut considérer comme prouvé le culte totémique de la cigogne en Thessalie.

Ce qui est vrai du taureau l'est également du sanglier, qui paraît avoir été un des totems les plus répandus dans l'ancien monde[3]. Les enseignes gauloises, tant sur l'arc d'Orange que sur le vase de Gundestrup et sur les monnaies, sont couronnées d'images de sangliers; nous avons déjà rappelé le texte où Tacite, parlant de la population des Aestii fixée dans le nord-est de l'Allemagne, affirme le caractère religieux de leurs sangliers-enseignes (*insigne superstitionis formas aprorum gestant*)[4]. Une statuette de bronze trouvée dans le Jura représente une divinité celtique court-vêtue, tenant un javelot, assise sur un sanglier qui paraît avoir couronné une enseigne (p. 45, fig. 11)[5]. Comme ce n'est pas là un motif emprunté à l'art grec et que les mortelles n'ont pas l'habitude de chevaucher des sangliers, il est évident que le sanglier, monture d'une déesse, n'est autre qu'une personnification plus ancienne de la déesse elle-même. Le sanglier est très fréquent sur les monnaies gauloises, en particulier dans la région belge, entre la Seine et l'Escaut, ainsi que dans le sud de l'Angleterre. Dès l'époque néolithique, on trouve des dents de sanglier employées comme amulettes et elles n'ont pas cessé de l'être à ce titre jusqu'à

1. Pseud. Arist., *Mirab. Auscult.*, XXIII, 832. Cf. Thompson, *op. laud.*, p. 128. Faut-il, comme on l'a déjà proposé, voir dans les Pélasges des *hommes-cigognes*? La Thessalie s'appelait anciennement Πελασγίς et il y a un peuple de *Cicones* en Thrace.

2. Voir, par exemple, Diodore, I, 87.

3. Voir la réunion des témoignages dans mes *Bronzes figurés*, p. 251-256.

4. Tacite, *Germ.*, XLV.

5. *Bronzes figurés*, p. 50.

nos jours. Enfin, il existe un bronze, conservé à la Bibliothèque Nationale, qui représente un sanglier à trois cornes [1], c'est-à-dire, nécessairement, un sanglier divin, à rapprocher

Fig. 18. — Statue de Sommerécourt (Haute-Marne). Dieu accroupi tenant deux serpents cornus (cf. p. 72).

des taureaux à trois cornes, également divins, dont on n'a jusqu'à présent rencontré d'images que dans la Gaule romaine.

Pausanias nous dit que les Galates de Pessinonte s'abstenaient de manger du porc [2]. Il ne faudrait pas se hâter d'en

1. Caylus, *Recueil*, t. V, pl. 108, 4; *Rép. de la statuaire*, t. II, p. 748, 1.

2. Pausanias, VII, 17, 10, avec la note de Frazer. Voir aussi Chwolsohn, *Die Ssabier*, t. II, p. 106-107.

conclure que cette forme du totémisme subsistât dans quelques tribus celtiques, car les Galates ont pu adopter un usage de la région où ils étaient venus se fixer. Nous savons d'ailleurs

Fig. 19. — Revers de la statue de Sommerécourt (cf. p. 72).

que l'on ne mangeait pas de porc à Comana dans le Pont[1], que les adorateurs d'Atys et de Mèn Tyrannos s'en abstenaient[2], que cette nourriture était également interdite en Crète[3], en Syrie[4], en Phénicie[5], en Palestine, que les prêtres égyptiens

1. Strabon, XII, p. 575.
2. Julien, *Orat*, V, p. 177 *b*; Dittenberger, *Sylloge*, n° 379.
3. Athénée, IX, p. 375-376.
4. Lucien, *de Dea Syria*, 54; Dio Cass., LXXIX, 11.
5. Porphyr., *de Abstin.*, I, 14; Hérodien, V, 6.

l'avaient en horreur autant que les Juifs [1]. En Inde, d'après les lois de Manou, le sanglier peut être mangé, mais on ne doit pas toucher au porc domestique [2]. D'autres textes attestent la même interdiction chez les Libyens [3], les Éthiopiens [4], les Arabes [5], les Scythes [6]. La preuve qu'il y a là des survivances d'un totémisme très ancien et très répandu, et non pas l'effet d'une propagande juive ou syrienne, c'est que l'abstinence du porc est encore de règle parmi les Yakoutes de la Sibérie et les Votiaks du gouvernement de Vologda, qui ne sont ni les uns ni les autres des Musulmans [7].

La sainteté particulière attribuée au sanglier ou au porc par les vieux rituels est attestée par les sacrifices où il figure. En Grèce, les purifications les plus solennelles comportaient le sacrifice d'un porc, χοιροκτόνοι καθαρμοί [8]. Sur un cratère de la collection Campana, conservé au Louvre, est représentée la purification d'Oreste à Delphes (p. 46, fig. 12); le parricide est assis sur l'autel, tandis qu'Apollon, placé derrière lui, agite un goret audessus de sa tête pour l'asperger du sang de l'animal [9]. Nous savons par Pausanias, Xénophon et Festus que le sacrifice du porc était un acte essentiel, dans la conclusion des traités, chez les Grecs des plus anciens temps, les Perses et les Latins. Or, aux époques primitives, tout sacrifice suppose un banquet, qui fait participer les assistants à la sainteté de la victime immolée et établit entre eux, par cette sorte de communion, un lien particulièrement efficace. Il arrive que la victime est précisément un de ces animaux qui, dans les circonstances ordinaires, ne doivent pas être mangés, c'est-à-dire un totem. Or, on connaît plusieurs exemples où l'animal interdit, sacrifié à

1. Hérod., II, 47; Sext. Empiric., *Hypotyp.*, III, 123; Plut., *Quaest. Conviv.*, IV, 5; *de Iside*, 8; Elien, *Hist. anim.*, X, 16.
2. Manou, V, 14; III, 266.
3. Hérod., IV, 86.
4. Porphyre, *de Abstin.*, I, 14.
5. Hieronym., *C. Jovin*, II, 7; Pline, *Hist. nat.*, VIII, 78.
6. Hérod., IV, 186.
7. Frazer, *Pausanias*, t. IV, p. 138.
8. Eschyle, *Euménides*, 279.
9. *Monumenti dell' Instituto*, t. IV, pl. 48.

de longs intervalles, est le sanglier ou le porc. A Chypre, dans le culte d'Aphrodite et d'Adonis, le porc ne figurait point; mais une fois par an, le 2 avril, on sacrifiait des sangliers à Aphrodite[1]. Argos avait une fête dite Ὑστήρια où l'on sacrifiait un porc à Aphrodite[2]. En général, même en Grèce, le sacrifice d'un porc à Aphrodite passait pour un rite exceptionnel[3]. Ces faits suffiraient déjà à faire pressentir qu'à une époque lointaine, et ailleurs encore que dans le monde sémitique, le sanglier était épargné par l'homme et considéré comme uni à lui par un lien religieux. Du reste, la domestication du sanglier en est une preuve sans réplique, car si l'homme s'était toujours cru le droit de tuer et de manger les sangliers, jamais des sangliers ne se seraient propagés sous la protection de l'homme et n'auraient fait souche de porcs. La domestication suppose un régime de paix ou, du moins, une longue trêve, quelque chose comme l'âge d'or végétarien qu'ont célébré les poètes de l'antiquité. Nous avons vu, au début de cette étude, que les Bretons nourrissaient des oies, des poules et des lièvres, mais ne les mangeaient pas; de même, il semble, d'après Lucien, que des porcs étaient nourris dans les dépendances du temple d'Hiérapolis, mais qu'on s'abstenait de les tuer et de les manger. « Les uns, ajoute Lucien, les considèrent comme impurs, les autres comme sacrés[4] ». Cette ambiguïté, qui a subsisté jusqu'à nos jours, est la marque des scrupules d'origine totémique survivant à la conception qui les a produits.

Si je n'hésite pas à ranger le sanglier, à côté du taureau, du cheval, du mulet et de l'ours, parmi les anciens totems celtiques, j'éprouve plus d'embarras en ce qui concerne le cerf. Cependant diverses considérations m'engagent à lui faire une place dans cette liste. La première, c'est qu'un cerf de bronze, de grande dimension, a été recueilli dans le trésor de Neuvy-

1. Lydus, *de Mensibus*, p. 80. Cf. Robertson Smith, *Religion der Semiten*, p. 220.
2. Athénée, III, 49.
3. Strabon, IX, p. 376 (Didot).
4. Lucien, *de Dea Syria*, 54.

en-Sullias (p. 39, fig. 5); la seconde, c'est que le dieu accroupi de l'autel de Reims portait des cornes de cerf, qu'on a pu restituer avec certitude d'après les traces laissées par l'extrémité des bois (p. 49, fig. 13)[1]. Le petit dieu accroupi sur l'autel de Vandœuvres, dans l'Indre, est surmonté d'une ramure de cerf parfaitement distincte (p. 53, fig. 14)[2]. L'image d'une autre divinité accroupie, pourvue également de cornes de cerf, existait autrefois dans la collection des Jésuites à Besançon[3]; une troisième appartient au musée de Clermont-Ferrand[4]. Enfin, sur une des plaques du vase de Gundestrup, on voit un personnage accroupi, la tête surmontée de bois de cerf très élevés, à côté d'un cerf pourvu de cornes identiques[5]. Le témoignage de ces monuments me paraît décisif, bien que les statuettes de cerf soient assez rares dans les collections de bronzes gallo-romains.

Le serpent cornu joue un rôle considérable dans les œuvres d'art indigènes qui nous ont révélé, du moins en partie, le panthéon gaulois des premiers siècles de notre ère. Je m'en suis occupé ailleurs avec détail[6] et me contente de rappeler ici quelques données essentielles de la question. Le serpent cornu a toujours des cornes de bélier. Sur l'autel de Mavilly, un des monuments les plus anciens de la Gaule romaine, il figure, isolé, à côté des douze dieux du Panthéon romain, ce qui suffit à prouver qu'il n'est pas l'attribut d'une divinité gauloise, mais bien une divinité distincte[7]. On le trouve représenté sur une autre stèle de la Côte-d'Or (p. 61, fig. 16) et sur la tranche de la grande stèle de Beauvais, occupée par une image de Mercure[8]. Sur un autel découvert à Paris, dans les fondations de l'Hôtel-Dieu, figure un dieu à trois têtes tenant d'une

1. S. Reinach, *Guide illustré*, fig. 44.
2. *Rev. archéol.*, 1882, pl. VI.
3. Montfaucon, *Antiq. expliquée*, II, 114, 3.
4. *Bronzes figurés*, p. 199.
5. Bertrand, *La religion des Gaulois*, pl. XXX.
6. S. Reinach, *Bronzes figurés*, p. 195, et *Rev. archéol.*, 1899, II, p. 210.
7. *Revue archéol.*, 1897, II, p. 313-326.
8. *Bronzes figurés*, p. 196, avec les références.

main le serpent cornu et escorté d'un bélier (p. 57, fig. 15)[1]. Il me semble légitime d'en conclure que le dieu primitif, serpent à tête de bélier, a été plus tard identifié à Mercure, dont le bélier et les serpents sont les attributs classiques. Le tricéphale de l'Hôtel-Dieu, peut-être contemporain de Tibère, est le ré-

Fig. 20. — Stèle de Compiègne (cf. p. 75).

sultat d'un des premiers efforts des artistes gallo-romains pour représenter, suivant les conceptions celtiques, le dieu le plus important de leur Panthéon (*Deum maxime Mercurium colunt*, dit César, VI, 17). Mais si la légende sacrée — dont j'ai cru retrouver un écho en Thrace[2] — se figurait le dieu suprême sous l'aspect d'un serpent cornu, il s'ensuit que ce dieu était conçu comme le « roi des serpents », de même que le taureau à trois cornes était le « roi des taureaux ». C'est là un vestige de cette phase du totémisme à son déclin où le principe monarchique, suivant la spirituelle remarque de M. Frazer, s'intro-

1. S. Reinach, *Guide illustré du Musée de Saint-Germain*, fig. 49.
2. *Revue archéol.*, 1899, II, p. 210.

duit dans les clans des animaux comme dans ceux des hommes. Si l'on remonte d'un degré plus haut, on se trouve en plein totémisme et l'existence de serpents totems en Gaule a d'autant moins lieu de nous surprendre que les clans-serpents se sont rencontrés et se rencontrent encore en divers lieux.

Les auteurs anciens, pour ne citer qu'eux, nous parlent de trois peuples ayant le serpent pour totem, les Psylles de la Marmarique, les Ophiogènes de Parium, enfin les Marses de l'Italie[1]. Psylles, Ophiogènes et Marses passaient pour insensibles aux venins des serpents et capables d'en guérir les effets sur d'autres, ce qui est un premier caractère totémique. » En Sénégambie, dit Frazer, les totems, s'ils sont des animaux dangereux, ne font pas de mal aux gens de leur clan. Par exemple, les hommes du clan du scorpion affirment n'être jamais mordus par ces animaux, même s'ils courent sur leurs corps[2] ». Le nom des Ophiogènes, ou descendants des serpents, implique également une conception totémique. Enfin, les anciens racontent que les Psylles exposaient leurs enfants nouveau-nés au contact des serpents pour s'assurer de leur légitimité. L'enfant légitime était épargné ou guérissait rapidement s'il était mordu[3]. Il y a là une ordalie primitive dont les clans totémiques actuels offrent des exemples. Ainsi, chez les Moxos du Pérou, dont un des totems est le jaguar, un candidat au rang d'homme-médecin doit prouver sa parenté avec ce fauve en s'exposant à sa morsure[4]. Ces faits rappellent immédiatement la célèbre ordalie des Celtes, qui confiaient leurs enfants aux flots du Rhin afin de s'assurer qu'ils étaient bien de leur race[5]. Or, M. d'Arbois de Jubainville a montré que le nom *Rhenogenos* et un vers de Properce sur Virdomar attestent, chez certaines tribus gauloises, la croyance qu'elles

1. Voir Frazer, *Pausanias*, t. V. p. 140.
2. Frazer, *Le totémisme*, trad. franç., p. 30.
3. Varron, *ap.* Priscien, X, 32; Pline, *Hist. Nat.*, VII, 14.
4. Frazer, *Le totémisme*, trad. franç., p. 31.
5. *Anthol. Palat.*, IX, 125; Julien, *Epist.*, XVI; Claud., *in Ruf.*, II, 110. Voir le beau mémoire de H. Ch. Lea sur les ordalies, dans son ouvrage *Superstition and force*, 4e éd. (Philadelphie, 1892), p. 273.

avaient le Rhin pour ancêtre[1]; il y a donc là un exemple de totémisme celtique, donnant lieu à une espèce d'ordalie, qui doit être ajouté à ceux dont il a été question jusqu'à présent. A la lumière de ce qui vient d'être dit, les anecdotes des anciens touchant des enfants exposés aux bêtes et nourris par elles au lieu d'être dévorés, prennent une signification nouvelle et se présentent comme des ordalies totémiques. Romulus et Rémus, enfants naturels d'un dieu loup, exposés sur le bord du Tibre et nourris par une louve, ont subi victorieusement l'épreuve qui confirme leur affiliation au clan divin. Ce clan est celui du loup, résultat auquel nous étions déjà arrivés d'autre part, mais qu'il n'est pas sans intérêt de vérifier par un ordre de considérations tout différent.

Il me reste à parler d'un oiseau sacré chez les Celtes dont l'analyse des noms propres et des légendes a déjà fait pressentir l'importance à M. d'Arbois : c'est le corbeau, en celtique *brannos*. Le corbeau figure sur deux monuments où sa signification religieuse est évidente. L'un est un bas-relief de Compiègne, représentant un homme vu à mi-corps, aux oreilles duquel deux corbeaux semblent parler (p. 73, fig. 20)[2] ; c'est un témoignage du rôle du corbeau comme oiseau d'augure et nous avons vu plus haut que les animaux servant à la divination, comme le lièvre de Boadicée et les oies du Capitole, étaient généralement, sinon toujours, des totems déchus. Il est à peine nécessaire de rappeler les corbeaux fatidiques d'Odin[3] et le rôle assigné au corbeau dans la légende de la fondation de Lyon[4]. Le second monument est le bas-relief découvert en Lorraine qui nous a fait connaître enfin les noms du dieu au marteau et de sa parèdre, Sucellus et Nantosvelta[5]. Au-dessous de ce couple divin figure un corbeau, qui remplit un registre entier de la stèle, preuve irrécusable de son caractère sacré. Suivant un

1. *Revue Celtique*, t. XIX, p. 231. M. Hirschfeld veut lire dans Properce (IV, 10, 39) : *Genus hic* Brenno *jactabat ab ipso* (cf. *Rev. archéol.*, 1898, II, p. 310) ; mais je ne crois pas cette correction justifiée.

2. S. Reinach, *Catal. sommaire du Musée de Saint-Germain*, p. 31.

3. Grimm, *Deutsche Mythol.*, 4e éd., t. II, p. 559.

4. Pseudo-Plut., *De fluviis*, VI, 4 : cf. *Gaz. archéol.*, 1884, p. 257.

5. *Revue Celtique*, 1895, p. 45 ; S. Reinach, *Guide illustré*, fig. 52.

passage des *Mirabiles auscultationes*, c'est un corbeau qui avait enseigné aux Celtes le remède contre un poison redoutable dont ils imbibaient leurs flèches[1]. Là aussi, nous retrouvons la trace d'une croyance totémique fréquente, suivant laquelle le totem veille à la santé et à la sécurité de ses fidèles. Aujourd'hui même, les superstitions populaires attribuent aux corbeaux certaines vertus bienfaisantes qui les protègent, en Angleterre surtout, contre les coups des chasseurs. Hors de l'Europe, particulièrement dans le nord-ouest de l'Amérique, les clans qui se réclament du corbeau et de la corneille sont encore nombreux[2].

Je suis loin d'avoir fait valoir tous les indices qui autorisent à reconnaître une phase totémique dans le développement des religions de la Gaule. Un pareil travail exigerait un fort volume; il faudrait, notamment, tirer parti des données de la médecine populaire, des superstitions concernant les présages, des récits qui ont constitué les contes d'animaux et l'épopée animale du moyen âge. La tâche serait difficile et périlleuse, car si l'abondance des documents littéraires est extrême, on doit, d'une part, se méfier sans cesse des emprunts possibles et, de l'autre, craindre les légendes demi-savantes qui viennent grossir et souvent dénaturer le fonds des traditions vraiment indigènes. Ces chances d'erreurs n'existent pas ou sont bien moindres quand on s'en tient aux informations peu nombreuses, mais certaines, que fournissent l'onomastique gauloise et les monuments figurés gallo-romains. Leur témoignage m'a paru suffisant pour motiver une conclusion que l'étude comparée des religions primitives devait faire pressentir *a priori*.

Si l'on consulte les derniers travaux d'ensemble dont les religions celtiques ont été l'objet, ceux de MM. Rhys, d'Arbois de Jubainville et Bertrand, on n'y trouvera aucune mention

1. Pseudo-Aristote, *Mirab. Auscult.*, LXXXVI.

2. Frazer, *Le totémisme*, trad. franç., p. 8, 40. Cf, *ibid.*, p. 34, pour un exemple australien.

du totémisme ni des tabous primitifs. C'est que les mots de *totem* et de *tabou* sont encore tenus en suspicion par les esprits pénétrés d'idées classiques ; l'on ignore trop volontiers que s'ils nous viennent, l'un de l'Amérique du Nord, l'autre de Polynésie, les conceptions qu'ils désignent sont universelles et répondent à des faits sociaux partout observés. Supposons que l'homme n'eût pas été arrêté par ces scrupules élémentaires qu'on appelle des *tabous* et dont le monde animal lui-même trahit l'influence[1] : il aurait dévasté la nature entière au lieu de la plier à ses besoins, de l'assujettir progressivement à sa volonté ; bien plus, les hommes se seraient déchirés entre eux et la civilisation même la plus rudimentaire n'aurait pu naître[2]. Parmi les innombrables tabous primitifs, d'autant plus stricts que les sociétés sont plus grossières, une sélection s'opéra et s'opère encore, où les nécessités pratiques de la vie, la science naissante et la sagesse des législateurs ont eu leur part. Ça été une des erreurs du XVIII^e siècle de croire que l'homme, naturellement libre, aurait été asservi, à l'aurore de l'histoire, par l'astuce des législateurs religieux; en réalité, les législations religieuses n'ont maintenu qu'une partie des prohibitions existantes, sans jamais en introduire de nouvelles, et ont marqué, par suite, des étapes dans la voie de l'affranchissement de l'humanité[3]. La religion, la morale, le droit civil et criminel,

1. Les animaux qui vivent à l'état *grégaire* obéissent certainement à des tabous, ne fût-ce que lorsqu'ils s'abstiennent de se dévorer entre eux.

2. Qu'on se figure deux tribus dont l'une détruirait tout avec l'insouciance de l'enfance, tandis que l'autre serait accessible à des scrupules; il est évident que la seconde seule aurait chance de subsister, la première étant condamnée à périr faute de gibier, de végétaux, etc., après avoir plusieurs fois changé de séjour. Ainsi la sélection s'est faite au profit des plus sages; s'il a jamais existé des clans dépourvus de tabous, ils ont dû disparaître très rapidement. — Cela est également vrai des tabous sexuels; la chasteté relative étant une condition de force et de santé physique, les clans où les tabous sexuels existaient devaient avoir, dans la lutte pour la vie, un avantage assuré sur les autres.

3. C'est ce qu'a entrevu le génie de Maimonide (*Moré Nebouchim*, III, 47); il a le premier émis l'idée que les règles de pureté rituelle, loin d'être un fardeau imposé au peuple par le législateur, étaient, au contraire, un allègement, une simplification des règles beaucoup plus compliquées que l'usage et la superstition imposaient aux autres peuples. Il cite à cet égard les Sa-

même les règles de la simple bienséance viennent de là. Car si les restrictions qui limitent les énergies de l'homme sont nées de la superstition, elles finissent toutes, à la longue, par passer au crible de la raison, de la science et de l'expérience, qui arrêtent au passage celles qu'un motif d'intérêt social ne protège pas. En tant qu'ils assurent la conservation des animaux et des végétaux, les tabous primitifs constituent le totémisme, qui n'est, à proprement parler, qu'une convention pacifique, un pacte d'alliance entre l'homme et la nature qui l'entoure. A ce contrat d'origine mystique, l'humanité, ou du moins une partie de l'humanité, a dû la domestication des animaux et la culture des céréales, sans lesquelles ses progrès ultérieurs auraient été impossibles. C'est donc par les tabous et les faits de totémisme qu'elles révèlent, bien plus que par leurs théogonies et leurs Panthéons, que les religions de l'antiquité se rattachent à l'histoire générale des sociétés humaines, dont elles préparent et reflètent tour à tour les vicissitudes. Les théogonies sont des œuvres savantes et par suite stériles, où les seuls éléments précieux pour la science des religions sont les faits rituels, devenus inintelligibles, que les théologiens, à l'exemple du vulgaire, ont expliqués par les fables. A l'heure où les Panthéons se constituent, où les divinités se hiérarchisent, la mythologie naît, comme une végétation touffue et parasite, sur le tronc déjà bien des fois séculaire de la religion, dont la période créatrice et féconde est antérieure à l'anthropomorphisme. Ce doit être la tâche de l'exégèse vraiment comparative de pénétrer, par delà les théogonies poétiques ou sacerdotales, jusqu'à ces scrupules capricieux, mais, après tout, bienfaisants, de sauvages, qui sont l'embryon commun du développement religieux et social.

biens, chez qui la femme aux époques était absolument isolée de tout contact, devait demeurer dans une maison séparée, etc. (cf. Munk, *Palestine*, p. 165). Sur les tabous cruels et compliqués de la menstruation chez les peuples primitifs, voir Durkheim, *Année sociologique*, t. I, p. 43. — Il est à remarquer, à l'appui de l'opinion de Maimonide, que la législation dite mosaïque n'a pas recueilli la prohibition de manger le tendon de la cuisse, qui est pourtant mentionnée comme générale dans la *Genèse*, XXXII, 32.

Totémisme et exogamie[1]

On a généralement admis que le totémisme est caractérisé par deux faits essentiels : 1° Le respect de la vie du totem, qui n'est ni tué, ni mangé, sinon dans des circonstances exceptionnelles, où les fidèles *communient* et s'imprègnent de divinité en le mangeant; 2° L'exogamie, à savoir la défense pour le porteur d'un totem d'épouser un individu ayant le même totem, c'est-à-dire appartenant au même clan totémique.

Ces deux interdictions fondamentales dérivent, comme je crois l'avoir montré[2], d'un même *tabou* primitif, le respect de la vie du *clansman* et l'horreur de répandre son sang. En effet, le totem est bien un membre du clan; il en est même le membre par excellence, à cause de la puissance mystérieuse qu'on lui attribue, et, pour le sauvage totémiste, tuer son totem est un crime plus grave que de tuer un des siens. D'autre part, l'union sexuelle, impliquant une effusion de sang, a été également interdite lorsque ce sang était celui d'une fille du clan, versé par le fait d'un homme du clan.

Cela posé, le totémisme et l'exogamie sont deux faits sociaux corrélatifs, dérivés du même principe, appartenant à la même phase de l'évolution sociale; mais il est peu scientifique de dire que l'exogamie soit un caractère du totémisme et, pour ma part, quand j'ai abordé ce sujet dans son ensemble, je m'en suis bien gardé[3]. M. Durkheim n'a pas tenu compte

1. E. Durkheim, *Sur le totémisme*. Extrait de l'*Année sociologique* (Paris, Félix Alcan), 1902, t. V, p. 82-121. [*L'Anthropologie*, 1902, p. 664-669].
2. *L'Anthropologie*, 1899, p. 65.
3. *Revue scientifique*, 13 octobre 1900, p. 456, note 5 [plus haut, p. 26].

de ma réserve, ce qui m'oblige à la réitérer expressément.

La publication, en 1899, du gros volume de MM. Spencer et Gillen sur les tribus centrales de l'Australie parut porter un coup très grave aux idées reçues sur le totémisme. Les auteurs décrivaient avec détail la tribu des Aruntas, où le totémisme existe, mais où n'existent ni le respect de la vie du totem, ni l'exogamie des clans.

Avec une bonne foi admirable, mais non sans précipitation, M. Frazer, un des créateurs de la doctrine reçue sur le totémisme, se hâta de chanter la palinodie[1]. Il était nécessaire, après ce quasi abandon de la doctrine par son plus illustre représentant, que les faits nouveaux allégués par MM. Spencer et Gillen fussent soumis à une analyse détaillée et réduits à leur juste valeur. M. Durkheim a entrepris cette tâche et s'en est acquitté avec l'esprit critique et philosophique qui recommande tous ses écrits.

D'abord, les Aruntas peuvent manger leur totem, bien qu'il leur soit recommandé d'en user avec modération et que le foie de l'animal leur soit rigoureusement interdit. La première idée qui se présente, c'est que ce demi-tabou n'est qu'un tabou affaibli. Mais M. Frazer repousse cette conclusion, parce que, d'après les traditions indigènes, les ancêtres des Aruntas auraient pu autrefois tuer et manger librement leurs totems, tant animaux que végétaux. Que valent de pareilles traditions? Rien ou peu de chose. Autant ajouter foi aux contes des Grecs sur l'âge d'or, où la terre bienfaisante nourrissait l'homme oisif, où les animaux ravisseurs et féroces n'existaient pas, etc.

Une fois la conception ordinaire du totémisme écartée, M. Frazer s'en est fait une nouvelle d'après la cérémonie appelée *Intichiuma* par les Aruntas. Chaque année, au printemps, un groupe totémique se livre à des actes mimiques à l'imitation d'un animal, dans la pensée d'en favoriser ainsi la multiplication par une sorte de magie sympathique. Mais comme

1. *Fortnightly Review*, avril et mai 1899; cf. *Année sociologique*, t. III, p. 217.

chaque groupe ne peut pas manger librement de son totem, il appert que le groupe de l'émou, par exemple, travaille pour celui du kangourou, et réciproquement. M. Frazer voit là ingénieusement une application, dans le domaine superstitieux, du principe de la division du travail. Il ajoute — et cela est infiniment spirituel — que cette magie sympathique ne diffère de l'industrie des sociétés modernes que par le principe erroné dont elle s'inspire; chez les Aruntas comme dans notre Europe laborieuse, on ne demande pas la nourriture quotidienne de l'homme à une puissance céleste; on contraint la nature à la fournir, par la vertu d'une activité qui ne comporte l'intervention d'aucun être mythique.

Le témoignage de MM. Spencer et Gillen ne permet pas de douter que le totémisme soit devenu cela chez les Aruntas; mais de quel droit nier qu'il ait pu être autre chose à l'origine, ou seulement il y a un ou deux siècles? Ce qui est évidemment très ancien, parce que c'est un rite, et non l'explication de ce rite, c'est l'*Intichiuma*. Mais cette cérémonie s'explique à merveille dans la conception ordinaire du totémisme. Le totem n'est pas un individu, mais un clan animal affilié au clan humain, une espèce; pour que le clan humain prospère, il faut que la continuité du clan animal soit assurée. Ainsi les actes et les formules magiques ayant pour but la multiplication des animaux de telle espèce sont parfaitement conciliables avec le totémisme strict qui interdit de les tuer et de s'en nourrir.

Venons à la question d'exogamie, qui est compliquée et difficile. D'abord, il y a bien une espèce d'exogamie chez les Aruntas. Tous les individus de la tribu sont répartis entre deux phratries, comprenant chacune deux classes *hométiques*[1]; or, *le mariage est interdit entre membres d'une même phratrie*. Soient A et B les phratries, aa' et bb' les deux classes que comprend chacune d'elles : un a ne peut épouser une a' ni un b une b'. Cette division bipartite de la tribu se retrouve très

1. *Hométiques*, « de même âge ». Je demande la permission d'imprimer ce néologisme, dont j'ai motivé l'emploi à mon cours de l'école du Louvre en 1901-1902.

souvent en Australie, souvent en Amérique : c'est le résultat du premier fractionnement du clan primaire en deux clans exogamiques. Plus tard, le nombre des clans s'est multiplié, mais la prohibition du *connubium* est restée en vigueur entre individus du même clan.

Il en résulte que les Aruntas comprenaient d'abord deux groupes exogames, et que, par suite, là comme ailleurs, le totémisme s'associait à l'exogamie.

Aujourd'hui, le mariage est possible entre individus de même totem, par la raison qu'il y a des aa' et des bb' à la fois en A et en B. Toutefois, ce « chevauchage » des groupes totémiques sur les deux phratries est de date relativement récente, car chaque groupe totémique est encore, en majeure partie, compris dans une seule et même phratrie. Il est donc très probable qu'à l'origine (c'est-à-dire plus anciennement) chacune des deux phratries comprenait un certain nombre de clans totémiques, qui n'étaient pas représentés dans l'autre phratrie.

Le fait que le clan arunta, primitivement exogame, est devenu endogame, sans que les Aruntas aient même conservé le souvenir de l'exogamie primitive, doit être expliqué par la révolution qui, chez ces sauvages, a substitué le régime patriarcal au matriarcat. Actuellement, l'enfant d'un père de la phratrie A est un A ; primitivement, il a dû être un B, puisque l'homme de la phratrie A ne pouvait épouser qu'une femme de la phratrie B et que l'enfant suivait la condition de sa mère.

Nous avons parlé des deux clans hométiques, $a\,a'$, $b\,b'$ qui composent chaque phratrie. Les a ne sont pas des gens de même âge que les a', mais un a a pour fils un a', ce dernier a pour fils un a et ainsi de suite. Or, non seulement un a ne peut pas épouser une a ou une a', mais, de phratrie à phratrie, il ne peut se marier que dans sa classe, on dirait presque à son étage : un a ne peut épouser qu'une b, un a' qu'une b', etc.

Supposons le régime matriarcal en vigueur. Tous les enfants des a sont des b' ; tous ceux des b' sont des a ($= a''$). Le

système patriarcal actuel a eu pour effet de reverser les enfants dans la phratrie de leur père; mais, par cela même, ils ont amené dans cette phratrie les totems de l'autre phratrie. Ainsi s'explique le « chevauchage » des groupes totémiques sur les deux parties de la tribu.

Une fois qu'il y eut, dans une même phratrie, des Kangourous et des Émous, la défense de se marier dans sa phratrie n'impliqua plus celle, pour un Kangourou de A, d'épouser une Kangourou de B. Ainsi disparut l'exogamie des clans totémiques.

Je résume très rapidement la savante argumentation de M. Durkheim. Quand on entre dans le « maquis » du mariage exogamique, ce n'est plus de la littérature ou de l'histoire, mais de l'algèbre. Pour tout suivre et tout comprendre, il faut un réel effort d'attention.

Le passage de la filiation utérine à la filiation par les mâles s'est effectué chez les Aruntas, mais non chez la plupart des tribus voisines. C'est sans doute que les Aruntas, plus doués que leurs voisins, ont ressenti plus vivement les inconvénients de la filiation utérine. Le plus grave de ces inconvénients, c'est que le fils n'appartient pas à la phratrie du père; réunis pour la chasse, pour la guerre, pour les jeux, ils sont séparés dans la vie religieuse, dont l'importance est si grande dans les sociétés primitives. On peut dire que partout où l'activité virile, sous quelque forme qu'elle se manifeste, l'a emporté sur l'activité religieuse, cette dernière a dû se mettre en harmonie avec la première et le patriarcat a succédé au matriarcat.

Il résulte de ce qui précède que, dans l'organisation actuelle des Aruntas, nous distinguons encore nettement les survivances d'une société strictement totémique, avec interdictions alimentaires et exogamie des clans utérins. Donc, il n'y a rien à changer à ce que l'on croyait savoir du totémisme primitif, et cela est un vrai triomphe pour la science sociologique, car, avant les études de MM. Spencer et Gillen sur les Aruntas, on ne disposait pas de renseignements complets sur une seule tribu totémique et l'on n'en avait reconstitué

le *schema* qu'à l'aide d'éléments épars. Ceci suggère quelques réflexions.

Assurément, personne ne soutient plus, avec Hegel, que tout ce qui est rationnel soit réel; mais il est certain que tout ce qui est réel est rationnel. On peut donc, très légitimement, user de la déduction et de la logique pour reconstruire l'état d'une société qu'on connaît seulement par quelques faits généraux ou par des survivances. C'est ce qui s'appelle faire de la paléontologie sociale. Aussi est-il parfaitement licite de parler du totémisme ou du matriarcat des Grecs ou des Celtes, alors que les Grecs et les Celtes que nous fait connaître l'histoire n'étaient pas totémistes et ignoraient la filiation utérine. Dans le même volume de l'*Année sociologique* où se trouve le beau mémoire de M. Durkheim, un critique ami, mais méfiant, me reproche d'avoir fondé un exposé des lois du totémisme[1] « sur des exemples dont la nature totémique est loin d'être clairement établie et qui ne seraient, en tous cas, que des survivances du totémisme dans des milieux non totémiques, donc peu instructifs. » Mais cela est complètement erroné. Rien, au contraire, ne saurait être plus instructif que « les survivances du totémisme dans des milieux non totémiques[2] ». Après tout, les Aruntas et autres *black fellows* sont peu intéressants en tant que sauvages; ce qui nous attire vers eux, ce qui nous fait trouver profit à les étudier, c'est qu'ils nous offrent l'image de ce que pouvaient être les ancêtres des Grecs, des Celtes, des Germains, etc., à une époque que l'histoire n'éclaire pas. Bien entendu, il n'est pas permis de conclure, *hic et nunc*, de l'Arunta au proto-Grec. En revanche, toutes les fois que nous réussissons à reconnaître, chez les Grecs, les Germains ou les Celtes, la survivance d'*un* usage ou d'*une* idée que nous constatons chez les Aruntas,

1. Cet exposé a été résumé, sous le nom de *Code of totemism*, dans un intéressant article de M. Stanley A. Cook, *Israel and Totemism*, publié dans la *Jewish Quarterly Review* d'avril 1902 (p. 413-448). Ce qu'il y a de nouveau dans mon travail n'a pas échappé au savant anglais; en France, dans nos milieux « intellectuels », on n'a trop souvent les yeux ouverts que sur le dehors.

2. *Année sociologique*, V. p. 213.

cela constitue un accroissement notable de nos connaissances, parce que cela nous permet de compléter, par une sorte de tracé presque mathématique, l'image lointaine dont nous avons pu fixer quelques points, à l'aide de celle que nous avons presque sous les yeux. Or, ce qui est vraiment curieux, ce qui l'est *en soi*, c'est l'étude de peuples civilisés à leurs débuts, non seulement parce que c'est là de la vraie préhistoire, autrement précise et vivante que celle qui étudie l'industrie, c'est-à-dire les objets ouvrés, mais parce que nombre de préjugés qui entravent la marche du progrès et paralysent les intelligences modernes, remontent à la période préhistorique que l'on arrive ainsi à reconstituer. En montrant qu'ils sont très anciens, on ne les fait pas paraître plus respectables ; bien au contraire, on peut en détourner les hommes, quand on leur prouve qu'ils pensent encore comme des sauvages et que leurs préjugés et leurs tabous, aujourd'hui impératifs et irraisonnés, ont été jadis le produit de paralogismes dont rougirait un enfant de six ans. La lutte d'injures et de railleries entreprise par le XVIIIe siècle contre un passé oppresseur a été vaine ; mais si la paléontologie sociale veut la reprendre et la poursuivre, avec le calme et la dignité qui conviennent à la science, elle prouvera qu'elle est la plus utile des études historiques et, subsidiairement, qu'elle a plus d'esprit que Voltaire.

La domestication des animaux[1].

Les animaux domestiques, — le chien, le cheval, le bœuf, le mouton, le porc, les volailles de nos basses-cours — sont de si vieux amis pour l'Européen qu'il ne s'interroge pas volontiers sur les circonstances qui ont lié leurs destinées à la sienne : on est enclin à croire, avant d'avoir réfléchi sur ce sujet, qu'il en a toujours été ainsi. Tel était, d'ailleurs, l'état d'esprit du rédacteur de la *Genèse*. Dieu confère à l'homme, comme un privilège de sa nature, la domination sur les animaux; ceux-ci, très dociles, se soumettent sans résistance. Ils sont tellement apprivoisés que l'homme, le premier homme, les voit défiler devant lui et apprend leurs noms de la bouche de l'Éternel (II, 19). Aussitôt Adam et Ève chassés du Paradis, Adam se met à cultiver la terre (III, 23); il n'est pas question de la longue période où la chasse seule, ou la cueillette des fruits, nourrissait les hommes. Des deux fils d'Adam, l'un est berger, c'est Abel; l'autre est laboureur, c'est le méchant Caïn. Il est vrai qu'il y a aussi un chasseur dans la *Genèse*, le fameux Nemrod; mais Nemrod est un chef puissant, il a l'air de chasser pour son plaisir, comme le faisaient les rois assyriens, et le texte ne dit pas que ce fût pour sa subsistance. Arrive le Déluge. L'Éternel dit à Noé (VI, 19) : « Tu prendras de toutes les bêtes pures sept de chaque espèce, le mâle et la femelle; des bêtes qui ne sont point pures, un couple, le mâle et la femelle. Tu prendras aussi des oiseaux des cieux, sept de chaque espèce, le mâle et la femelle, afin d'en conserver la race sur toute la terre. » Ces bêtes, même les oiseaux, se

1. Conférence faite, en 1902, à l'Université populaire du VIII[e] arrondissement à Paris. — On trouvera des développements très instructifs sur le même sujet dans Jevons, *Introduction to the history of religion*, p. 113 et suiv.

laissent faire et entrent dans l'arche; le narrateur biblique néglige de nous dire comment, pendant les huit longs mois du Déluge, Noé put nourrir toute cette ménagerie, ni surtout comment il put empêcher que les lions ne dévorassent les cerfs, que les loups ne fissent leur pâture des moutons. Tout récemment, un membre éminent de notre clergé a déclaré que ce récit ne devait pas être pris à la lettre; il faut lui savoir un gré infini de cette concession.

Les Grecs avaient des idées moins puériles sur le passé de l'humanité. Ils savaient parfaitement que les hommes avaient été chasseurs avant d'être pasteurs et pasteurs avant d'être agriculteurs; ils nommaient même les héros ou demi-dieux auxquels ils attribuaient le mérite d'avoir dompté les animaux encore sauvages ou inventé la charrue. Pendant tout le moyen âge et jusqu'à nos jours, l'autorité du récit biblique, qu'il était dangereux de contester, détourna les savants des études, pourtant si intéressantes, qui concernent les origines de la civilisation; mais le XIXe siècle a su rattraper le temps perdu. L'archéologie a démontré que les plus anciennes stations humaines, les cavernes habitées à l'époque dite quaternaire, ne renferment encore aucune trace d'animaux domestiques; les hommes qui habitaient ces cavernes se nourrissaient des produits de la chasse et les animaux qu'ils chassaient étaient tous sauvages. Ce qui le prouve, c'est qu'on trouve, parmi les restes de leurs repas, des animaux de tout âge, alors que des peuples pasteurs et agriculteurs s'abstiennent, en général, de sacrifier les jeunes animaux.

L'exploration des stations lacustres de la Suisse et de la France, cabanes établies sur pilotis à peu de distance du bord des lacs, a montré que les animaux domestiques étaient connus dès l'époque de la pierre polie, qui succéda, après une période de transition fort longue, à l'époque quaternaire. De même, en Égypte, en Babylonie, où les fouilles ont révélé des civilisations vieilles de cinq ou six mille ans avant J.-C., on trouve, sinon tous les animaux domestiques, depuis l'époque la plus reculée, du moins quelques-uns d'entre eux, en particulier le chien et le bœuf.

Comment l'homme a-t-il eu l'idée de domestiquer des animaux? Avant d'essayer de répondre à cette question, remarquons que de vastes régions du monde n'ont pas eu d'animaux domestiques jusqu'à une époque très voisine de la nôtre. Il n'y avait pas un seul animal domestique en Australie, quand ce continent fut découvert par les Hollandais; aujourd'hui encore, les Australiens indigènes n'ont pas de troupeaux. L'Amérique, lors de la découverte du Nouveau-Monde par Colomb, n'avait guère qu'un seul animal domestique, le lama, qui, d'ailleurs, était presque seulement connu au Pérou; il n'y avait ni bœufs, ni chiens, ni chevaux. Dans l'Amérique du Nord, il y avait des bœufs sauvages, les bisons; mais les Peaux-Rouges n'avaient fait aucune tentative pour les domestiquer.

Pour qu'il y ait quelque part des animaux domestiques, il faut d'abord, évidemment, qu'il existe dans ce pays des animaux à l'état sauvage qui se prêtent à la domestication. Or, en Australie, le kangourou, qui est indigène, n'est pas domesticable; et, dans les deux Amériques, il n'y avait ni chevaux, ni chèvres, ni moutons que l'homme pût essayer d'apprivoiser d'abord, et puis de domestiquer.

Là où existent des animaux capables de devenir domestiques, l'homme n'en sait rien; c'est l'expérience, une longue expérience qui seule peut l'édifier à cet égard. Mais n'ayant pas l'idée de la domestication, comment et pourquoi tenterait-il cette expérience? Le hasard peut faire découvrir à l'homme primitif une paillette d'or, un minerai de cuivre ou de fer, mais il ne peut pas lui faire découvrir un animal domestique, puisqu'il ne saurait y avoir d'animaux domestiques que par l'effet de l'éducation qu'ils reçoivent de l'homme.

Jusque dans ces derniers temps, on se tirait de cette difficulté par une hypothèse qui, au premier abord, paraît assez satisfaisante. Soit, disait-on, un sauvage qui se nourrit de la chair des animaux tués à la chasse. Un jour, par hasard, il a tué une vache sauvage qui allaitait deux petits de sexe différent. Le sentiment de compassion, naturel à l'homme, l'a porté à épargner les petits animaux, à les amener près de sa

cabane, à jouer avec eux, à les donner comme amis à ses enfants. Puis ces animaux ont grandi, ils se sont appareillés, ils ont eu des petits à leur tour et, au bout de quelques générations, l'habitude de vivre au contact de l'homme les a transformés en animaux domestiques.

C'est un joli roman, mais c'est un roman, où abondent les impossibilités matérielles. D'abord, le sauvage qui vit de la chasse n'a pas de provisions; il n'est pas agriculteur, il vit au jour le jour et bien souvent il souffre de la faim par suite de l'absence de gibier. Il y a encore, dans nos sociétés civilisées, des personnes qui souffrent de la faim et même qui en meurent; ce qui est aujourd'hui une honte sociale, un scandale, était autrefois presque la règle. Pour le sauvage, la mort par la faim était la conclusion la plus ordinaire de l'existence et toutes les facultés de son esprit étaient tendues vers ce but unique, s'assurer la subsistance quotidienne. Comment veut-on que ce sauvage, ayant à côté de lui, près de sa hutte, un jeune veau et une jeune génisse, n'ait pas été tenté cent fois, avant que ces animaux eussent l'âge de se reproduire, de les tuer pour s'en nourrir? Le plaisir qu'il pouvait avoir éprouvé à jouer avec eux devait bien vite s'être émoussé et ne pouvait certes pas suffire à calmer sa faim. Dira-t-on qu'il les épargnait, bien qu'affamé lui-même, dans l'espoir qu'ils grandiraient et se reproduiraient, dans la pensée de posséder un jour un beau troupeau? Mais c'est une absurdité, car le sauvage ne peut rêver d'un troupeau, comme Perrette, s'il ne sait pas ce que c'est qu'un troupeau, s'il ne sait pas que des animaux apprivoisés peuvent se reproduire et se multiplier sous ses yeux. *Ignoti nulla cupido!*

Il y a encore un autre motif qui rend inadmissible l'hypothèse des animaux favoris devenus des animaux domestiques. Nous connaissons aujourd'hui, dans le sud de l'Afrique et ailleurs, des peuples qui ignorent l'agriculture et qui vivent uniquement de leurs troupeaux. Si les chasseurs s'étaient transformés en pasteurs afin d'avoir plus d'animaux à manger et de les trouver plus facilement à leur portée, il faudrait que ces pasteurs fussent de grands mangeurs de viande. Or,

précisément, c'est tout le contraire qui a lieu. Les chasseurs sont essentiellement carnivores, les pasteurs sont frugivores et se nourrissent du lait de leurs troupeaux, ainsi que des produits que l'on fabrique avec le lait, comme le beurre et le fromage. Ils aiment tant leurs bestiaux qu'ils ne les tuent qu'à la dernière extrémité; ils se gardent surtout de les sacrifier tant qu'ils peuvent se reproduire, tant que les femelles peuvent fournir du lait. Les Cafres ne tuent des bestiaux que pour sacrifier à leurs dieux ou à l'occasion d'un mariage. Un excellent observateur, Schweinfurth, dit du peuple des Dinka, habitant l'Afrique australe, qu'ils ne tuent jamais une vache et que, lorsqu'une vache tombe malade, on la sépare du reste du troupeau pour la soigner dans une grande hutte construite à cet effet. Si une épizootie ou une incursion de pillards réduit le nombre des bêtes d'une tribu de Dinka, tous manifestent la plus grande douleur. Des faits analogues ont été observés chez d'autres populations pastorales; il semble donc que le pasteur, c'est-à-dire l'homme qui a domestiqué des animaux, ne songe nullement à les manger, mais à les garder et à en accroître le nombre.

Tout le monde ne peut pas aller étudier les sauvages; mais nous avons tous auprès de nous de petits sauvages, qui sont les enfants. Or, qu'est-ce qu'on est obligé d'apprendre aux enfants, je veux dire aux enfants sains et vigoureux? Est-ce à manger? Non, certes, mais à ne pas trop manger. Ce qui est naturel à l'homme, c'est d'user et même d'abuser de la nourriture; les civilisés qui mangent trop ressemblent singulièrement à des sauvages. En revanche, pour obtenir d'un sauvage, comme d'un enfant, qu'il s'abstienne d'une nourriture qui lui agrée, il faut des motifs très puissants, ou plutôt le motif le plus puissant de tous sur l'esprit des hommes, la peur.

Revenons à notre chasseur sauvage. Si rien ne s'oppose à sa fureur de destruction, mise au service d'un appétit aiguisé par la vie au grand air, il aura bientôt tué tout le gibier, dépeuplé la forêt, la plaine et la montagne; puis il se transportera plus loin et y continuera son œuvre dévastatrice. Si

aucun facteur nouveau n'intervient pour le dissuaduer de tout tuer, il n'y aura jamais d'animaux domestiques, parce que les animaux sauvages auront disparu après quelques siècles de chasses continuelles.

Cependant, en Europe, en Asie, en Afrique, nous voyons que les animaux n'ont pas disparu et que l'homme a domestiqué un certain nombre d'espèces. Il faut donc qu'à un moment donné une crainte très efficace ait agi sur l'homme pour l'obliger à ne tuer qu'avec mesure et à vivre en paix avec diverses espèces d'animaux.

Cette crainte, c'est la religion. Les anciens l'ont déjà dit : c'est la crainte qui a enfanté les dieux. Mais les anciens n'avaient pas creusé la question comme les modernes et ils se trompaient en croyant que les dieux étaient, pour ainsi dire, les premiers-nés de la crainte. L'idée de dieux semblables à l'homme, ou celle d'un Dieu qui résume et concentre toute la puissance éparse dans la nature invisible, cette idée est relativement moderne. Beaucoup de peuples sauvages n'ont pas de dieux, mais tous ont une religion; la religion est plus ancienne que les dieux et c'est elle qui est la fille de la crainte.

On appelle *religion* un ensemble de scrupules qui font obstacle aux appétits naturels de l'homme et entravent le libre exercice de ses facultés physiques. Aussi est-il vrai de dire que la morale, le droit, la civilisation elle-même sont des produits de la religion; sans elle, l'homme n'aurait jamais appris à se contenir, à se gêner; il serait resté à tout jamais un animal à deux pieds. On peut contester l'utilité de la religion dans les sociétés déjà policées; mais il n'est pas permis de nier que les sociétés primitives lui doivent d'être sorties de la barbarie.

Une des formes les plus anciennes et les plus répandues de la religion est le scrupule de tuer ou de manger un animal. Ces scrupules sont encore très répandus. Les Musulmans et les Juifs ne mangent pas de porc, les Russes ne mangent pas de pigeon, les Européens, du moins en général, ne mangent pas de chien et beaucoup éprouvent encore, pour la viande

de cheval, une répugnance instinctive fondée sur une ancienne religion.

En observant des sauvages de nos jours qui s'abstiennent de tuer ou de manger certains animaux, tant en Amérique qu'en Asie et en Océanie, on a découvert un fait curieux. Le sauvage croit que tel animal, l'ours par exemple, est l'ancêtre de la tribu à laquelle il appartient, qu'il a conclu avec elle un pacte d'alliance, qu'il la protège. Ce n'est pas tel ou tel animal qui est sacré pour ce sauvage, mais une espèce d'animaux, on dirait presque une tribu; de sorte qu'à regarder les choses de près, il semble qu'il existe un traité d'alliance offensive et défensive entre deux tribus, l'une d'hommes, l'autre d'animaux. Le premier effet d'un traité consiste à s'épargner mutuellement; les sauvages observent la convention, et les animaux, quand ce ne sont pas des carnivores, l'observent naturellement de leur côté. S'ils sont carnivores, on s'imagine cependant qu'ils épargnent les hommes de leur clan, parce que la religion, fille de la crédulité, a pour effet naturel de l'entretenir.

On appelle totémisme (du mot américain *totem* ou *otem*, signifiant marque distinctive ou signe) cette forme primitive de la religion qui consiste, pour une tribu humaine, à se croire liée par un pacte perpétuel à une espèce d'animaux.

Ce totémisme a été la forme la plus ancienne des religions. Longtemps avant d'avoir des dieux, les sauvages ont eu des animaux sacrés, dont ils étaient les protecteurs et s'imaginaient être les protégés. A l'origine de ce phénomène, il n'y a pas seulement la sympathie que l'animal inspire au sauvage comme à l'enfant, mais la curiosité et la crainte qu'il éveille. Les enfants sont encore très accessibles à cette crainte et à cette curiosité. Un enfant qu'on menace du loup aura plus peur que si on le menace du gendarme, et il aimera beaucoup mieux aller regarder les ours et les lions au Jardin des Plantes que les belles dames à l'allée des Acacias.

Eh bien! Une fois admis que l'homme primitif a été totémiste, la domestication des animaux va s'expliquer de la manière la plus simple et la plus facile.

Soient des chasseurs sauvages vivant dans l'ancienne France, pays où existaient, à l'état indigène, des taureaux, des chevaux, des chèvres, des ours et des loups, pour ne point parler d'autres animaux. Ces chasseurs sont divisés en clans ou petites tribus dont chacune croit avoir pour ancêtre un animal différent. Le clan du loup croit descendre du loup, avoir fait un traité d'alliance avec les loups et, sauf dans le cas de légitime défense, ne pas pouvoir tuer de loups. Le clan du cheval croit descendre du cheval et ne pas pouvoir, sans commettre un crime horrible, tuer un cheval — et ainsi de suite. Chacun de ces clans s'abstiendra de chasser et de tuer telle ou telle espèce d'animaux, mais il ne se contentera pas de cela. Puisque ces animaux sont les protecteurs du clan, qu'ils le guident dans ses pérégrinations, l'avertissent, par leur inquiétude, par leurs cris, des dangers qui le menacent, il faut qu'il y ait toujours au milieu du clan, comme des sentinelles, deux ou plusieurs de ces animaux. Ces animaux, pris tout jeunes, s'habitueront à l'homme, s'apprivoiseront; leurs petits, nés au contact même des hommes du clan, deviendront leurs amis. Bien entendu, il n'en sera ainsi qu'au cas où l'animal choisi comme totem a les dispositions voulues pour devenir domestique. Ainsi l'ours a pu être apprivoisé, mais n'est pas un animal domestique; on ne rencontre pas de charrettes traînées par des ours; les ours ne sont pas dressés à chasser comme des chiens; ils n'ont jamais appris à garder les troupeaux de bêtes à cornes. Certaines espèces de loup ou de chacal ont pu être apprivoisées d'abord, puis domestiquées, et c'est ainsi que l'homme a conquis son meilleur ami, le chien; mais la plupart des espèces de loups sont tout à fait insociables et sont restées les ennemies de l'homme. En revanche, le cheval, le taureau, le sanglier, la chèvre sauvage, sans parler des oies et des poules, ont passé de l'indépendance à la domesticité dans une grande partie du monde.

Dans quelle région s'est effectuée d'abord la domestication des animaux? Nous l'ignorons; elle a pu s'effectuer d'ailleurs dans plusieurs régions à la fois, puisqu'elle est le résultat de deux facteurs dont l'un, le totémisme, paraît

avoir été universel, tandis que l'autre, la présence d'animaux domesticables, se rencontrait dans beaucoup de contrées tant d'Asie que d'Afrique et d'Europe. L'archéologie nous fournit cependant une indication intéressante. Dans les plus anciennes stations humaines postérieures aux temps quaternaires, les villages établis sur les côtes du Danemark, on recueille, au milieu d'énormes amas de coquilles comestibles, d'os de cerfs, de sangliers, d'oiseaux tués et mangés par l'homme, des os d'un chien domestique; en outre, on observe que les os des animaux sont souvent rongés et que les incisions qu'ils présentent ont été produites par des dents de chien. Pour que les chiens aient pu ronger les os abandonnés par les hommes, il fallait qu'ils vécussent avec les hommes, dans ces villages de chasseurs et de pêcheurs; c'étaient donc bien des chiens domestiques.

Ainsi, dans l'état actuel de nos connaissances, le premier animal domestiqué en Europe aurait été le chien; il se rencontre d'abord sur les côtes du Danemark et sa domestication doit remonter à la longue période (5 à 6000 ans) qui se place entre la fin des temps quaternaires et la civilisation de la pierre polie, telle qu'on la connaît par les stations lacustres de la Suisse. Mais de quel animal sauvage descend le chien domestique? Est-ce du loup, qui habite l'Europe et l'Asie, ou du chacal, qui habite surtout l'Asie? Les savants ne se sont pas encore mis d'accord sur ce sujet[1]. En tous les cas, il serait fort étrange que le chien domestique fût originaire d'Asie et que des tribus asiatiques se fussent mises en marche, avec leurs chiens, pour aller pêcher des coquillages sur les côtes du Danemark. Le bon sens incline à croire que le chien est un descendant, domestiqué par le totémisme, de quelque espèce de loup qui habitait les épaisses forêts de l'Europe à l'époque intermédiaire entre les temps quaternaires et l'ère géologique actuelle. Il y a, d'ailleurs, tant d'espèces de chiens que la transformation graduelle en chiens domestiques de certaines variétés de loups et de chacals a pu s'opérer en

1. Voir, en dernier lieu, l'*Anthropologie*, 1904, p. 41, où la question a été bien résumée par M. U. Duerst.

plusieurs endroits du monde, soit à la fois, soit successivement.

La plus récente de ces « conquêtes de l'homme », pour parler comme Buffon, n'est pas la moins instructive, par cela même qu'elle est encore incomplète : je veux parler de la domestication du chat. Le chat est loin d'être domestiqué comme le chien ; il ne supporte pas d'être attaché ; s'il va à la chasse, c'est pour son propre compte et ses instincts d'indépendance, de révolte même, ne se révèlent que trop souvent à son maître. C'est que le chat domestique est resté à peu près inconnu de l'antiquité grecque et romaine ; les très rares exemples qu'on en a signalés sur des vases peints du v^e^ et du iv^e^ siècle confirment le silence des écrivains. A Pompéi, où l'on a recueilli, sous la pluie de *lapilli*, des animaux de tout genre, on a vainement, jusqu'à présent, cherché un chat[1]. L'Égypte seule avait des multitudes de chats, et cela dès la plus haute antiquité ; ils y étaient sacrés, surtout dans le nome de Bubastis, où les momies de chats se comptent par dizaines de milliers. Tuer un chat y passait pour un crime énorme ; sous un des derniers Ptolémées, un Romain, qui s'en était involontairement rendu coupable, fut mis en pièces par la foule, malgré les efforts des autorités locales[2]. L'exportation des chats était rigoureusement défendue ; bien plus, de temps en temps, une mission égyptienne parcourait les pays méditerranéens pour racheter et ramener en Égypte les chats qu'on avait réussi à en faire sortir. Lors du triomphe du christianisme en Égypte, au iv^e^ siècle, ces vieilles lois tombèrent naturellement en désuétude ; à la même époque, les moines grecs quittaient le pays des Pharaons pour voyager ou pour prêcher en Europe et y apportaient des fournées de chats. Il était temps, car c'est alors que les rats, également inconnus de l'ancien monde, arrivaient de l'Asie à la suite des Huns. Le monde des chats et des rats eut aussi, au v^e^ siècle de notre ère, ses batailles de Pollentia et de Châlons. Ainsi, le chat, *totem*

1. Cf. Engelmann, *Jahrbuch des Instituts*, 1899, p. 136.
2. Diodore de Sicile, I, 83, 8.

local en Égypte, apprivoisé et domestiqué dans le pays, n'a pu se répandre en Europe que lorsque le paganisme égyptien disparut et que toutes les barrières élevées par la vieille religion s'abaissèrent. On a lieu de croire, par conséquent, que la présence des chats sur nos toits et dans nos ménages est un des bienfaits que l'Europe doit au christianisme[1].

La théorie, que je viens d'exposer, de la domestication des animaux, a été d'abord entrevue par M. Frazer, puis reprise par M. Galton, enfin développée par M. Jevons dans son *Introduction à l'histoire de la religion*, publiée en 1896. J'ai été le premier, je crois, à la soutenir en France, tant dans mes cours de l'École du Louvre que dans divers articles. Elle peut expliquer également la domestication des végétaux, c'est-à-dire l'origine des plantes cultivées, et paraît devoir être admise, à l'exclusion de toute autre, comme une conséquence logique du totémisme animal ou végétal qui est la forme primitive des religions.

1. Cf. *Gazette des Beaux-Arts*, 1900, p. 264.

La théorie du sacrifice[1].

Le sacrifice est le centre de tous les cultes ; c'est le lien essentiel entre l'homme et la divinité. A cet égard, il peut se comparer à la prière ; mais tandis que la prière est un appel, un mouvement de l'âme, le sacrifice comporte l'usage d'un corps, d'une matière que l'on abandonne ou que l'on détruit.

En général, on se figure le sacrifice comme un don fait par l'homme à la divinité pour obtenir sa faveur, c'est-à-dire, en somme, comme une sollicitation par voie de cadeau. Hésiode dit que les présents persuadent les dieux et les rois. L'abbé Bergier, dans le *Dictionnaire de Théologie*, définit le sacrifice : « Offrande faite à Dieu d'une chose que l'on détruit en son honneur, pour reconnaître son souverain domaine sur toutes choses. » Si l'on presse cette phrase, on y trouve un non-sens ; qu'est-ce que détruire une chose *en l'honneur* de quelqu'un ?

L'abbé Bergier dit encore : « Ce n'est point une absurdité de la part d'un pauvre de faire de légers présents à un riche qui lui a fait du bien ; il imagine que, sans en avoir besoin, ce bienfaiteur lui saura gré d'un témoignage de sa reconnaissance ».

Laissons ce que tout cela a de grossier. Voilà donc, aux yeux de la plupart des critiques, l'idée mère du sacrifice. Il a pour principe que l'homme agit, envers la divinité, comme il agirait envers une ou plusieurs personnes douées d'une puissance très supérieure à la sienne, auxquelles il ferait des présents en leur adressant des prières.

S'il était vrai que le sacrifice-don fût le type primitif du sacrifice, il faudrait qu'il fût prouvé qu'au niveau inférieur des croyances religieuses, on regarde les êtres surhumains

1. Conférence faite à l'Université populaire de la rue Richer, 18 oct. 1902.

et mystérieux dont on croit dépendre comme des hommes agrandis, c'est-à-dire des personnalités ayant les limitations et les faiblesses de l'homme, mais avec des facultés plus hautes ou plus actives. On aurait traité ces êtres comme l'expérience a enseigné à traiter les puissants de ce monde, chefs ou prêtres. L'étiquette, suivie de tous les non-civilisés, veut que jamais on ne se présente à un chef sans lui apporter un cadeau. C'est ce qui constitue le *sacrifice propitiatoire*. Si l'on a reçu une faveur, on témoigne sa reconnaissance par de nouveaux dons : sacrifice *d'actions de grâces*. On croit le chef irrité; alors, pour l'apaiser, on lui offre un sacrifice d'*apaisement* ou d'*expiation*[1].

Tout ce que je vous dis là est vrai, mais pour une certaine période relativement récente de l'histoire de l'humanité.

Vous savez ce qu'on entend par la doctrine de l'évolution : c'est la connaissance de l'universelle mobilité des choses, des transformations lentes qu'elles subissent suivant certaines lois à déterminer.

Un des axiomes qui doit inspirer le sociologue, convaincu de la doctrine de l'évolution, c'est que nos idées modernes, par cela même qu'elles sont modernes, n'ont pas pu être celles des premiers hommes, mais ont dû s'en dégager par une longue transformation.

Or, la théorie qui considère le sacrifice comme un don fait à la divinité par l'homme, la divinité étant conçue comme un homme immortel et particulièrement redoutable, ne peut pas être vraie pour l'origine, parce que c'est bien encore celle dont s'inspire la superstition d'aujourd'hui.

Ouvrez un de ces livres récents comme les *Chinoiseries romaines* de Sthéno, les *Cordicoles* de Téry, le *Dossier des Pèlerinages* de Noël Parfait, ou encore les excellents articles publiés dans la *Semaine religieuse* de Paris, par M. l'abbé Hemmer : vous y verrez que le caractère essentiel d'une dévotion récente, comme celle de saint Antoine de Padoue, est l'idée

1. Goblet d'Alviella, *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1897-98, p. 499-500. J'ai fait quelques emprunts textuels à cet excellent article.

d'échange, de *donnant, donnant*. Bon saint, fais-moi passer mon baccalauréat, fais-moi retrouver mon parapluie, et je te donnerai, suivant mes moyens, cent sous ou cent francs; je te les offre même à l'avance pour te bien disposer à mon égard.

Messieurs, je ne dis pas que cela soit bien ou mal, raisonnable ou puéril; nous étudions, nous ne polémisons pas.

Donc, l'idée du sacrifice-don étant non seulement moderne, mais contemporaine et comprise en général de tout le monde, ce ne peut être en même temps l'idée mère, l'idée primitive du sacrifice.

Or, sans quitter encore notre temps, observez que la religion comporte, à côté de ces sacrifices qui sont des dons ou des amendes, des privations que s'inflige le fidèle, un autre sacrifice beaucoup plus mystérieux et que très peu de gens comprennent. C'est ce qu'on appelle le sacrifice de la messe. Il consiste essentiellement en ceci, que le prêtre, représentant la communauté, absorbe, sous forme de pain et de vin, la chair et le sang de la divinité afin de se diviniser lui-même. De loin en loin, les fidèles sont admis à participer à ce sacrifice; mais, depuis le moyen-âge et par des motifs purement utilitaires, on ne leur donne que le pain, et non le vin.

Messieurs, lorsque les incrédules, ceux qui s'appellent voltairiens, plaisantent sur cette forme du sacrifice, ils sont vraiment bien mal inspirés. On ne doit pas plaisanter sur d'anciennes et solennelles coutumes : on doit les étudier dans leur origine et leur développement, s'efforcer de les comprendre. La question de savoir si la divinité est ou n'est pas présente dans l'hostie n'est pas une question scientifique; la réponse affirmative n'est qu'une opinion et ne se discute pas. Il s'agit seulement de savoir comment il se fait que dans notre religion contemporaine on trouve ainsi deux types de sacrifices : l'un très clair, très terre à terre, le sacrifice-don, que tout le monde comprend; l'autre très obscur, enveloppé de mysticisme et d'un caractère si particulier que tous ceux mêmes qui communient ne savent pas au juste ce qu'ils font.

Si l'idée de l'évolution n'est pas une erreur, il est certain que le sacrifice aisé à expliquer, le sacrifice-don, doit être

une chose récente, et que le sacrifice obscur, le sacrifice de la divinité, doit être une chose très ancienne, beaucoup plus ancienne, parce qu'elle est plus obscure, que le sacrifice-don.

Mais, objecterez-vous, comment le sacrifice de la messe serait-il plus ancien que l'autre, puisque la messe a été instituée il y a moins de deux mille ans, tandis que les Grecs, les Romains, les Égyptiens, trois et quatre mille ans avant J.-C., ont connu et pratiqué le sacrifice-don ?

C'est là précisément que gît l'illusion. Les Égyptiens, les Grecs et les Romains étaient des gens parvenus à un état de civilisation avancée ; ils connaissaient donc, comme nous, le sacrifice-don. Mais ils connaissaient aussi, bien qu'ils en aient parlé très rarement, les sacrifices mystérieux et ils savaient déjà que les rites de ces sacrifices mystérieux remontaient à une très haute antiquité.

Du reste, un peuple peut avoir vécu deux mille ans avant un autre et cependant représenter pour nous un état de civilisation plus avancée. Prenez un sauvage de l'Australie, vivant aujourd'hui, et comparez-le à un de ces Grecs qui, il y a 2.500 ans, ont construit les beaux monuments d'Athènes. Des deux, qui est l'homme primitif ? C'est le sauvage. Des deux, qui peut, qui doit avoir les idées les plus rudimentaires, les plus primitives en matière de religion ? C'est le sauvage. Il faut donc interroger le sauvage et c'est ce que l'on fait depuis une centaine d'années avec grand soin. Or, il arrive ceci. Un sauvage australien vous raconte une histoire singulière ; il vous dit, par exemple, qu'il lui est absolument défendu de manger tel animal, parce que cet animal est l'ancêtre dont il descend. Vous commencez par être fort étonné ; puis, si vous avez lu assez de livres, vous vous rappelez que les Grecs, les Égyptiens, les Hébreux nous ont parlé de croyances analogues existant chez eux à l'état de vestiges du passé, de *survivances* comme l'on dit. Bientôt vous arrivez à vous convaincre que le sauvage d'aujourd'hui ressemble à un banc de calcaire qui affleurerait dans un pays d'alluvions ; en creusant à une profondeur suffisante sous les sables, vous retrouverez ce même calcaire ; de même, en fouillant dans les profondeurs

de l'histoire des peuples civilisés, vous retrouverez, trois, quatre, cinq mille ans avant J.-C., la manière de penser de notre sauvage.

Ainsi, un sauvage de nos jours sert à nous faire entrevoir, je dirai même à nous faire connaître les opinions de nos ancêtres les plus lointains, appartenant à des nations qui ont mûri et qui se sont civilisées plus vite, mais qui ont passé par la phase où le sauvage que nous étudions se trouve encore.

Revenons à l'idée du sacrifice-don. Si cette idée était primitive, il faudrait trouver dans les sociétés sauvages les plus rudimentaires, d'une part la croyance à un ou plusieurs dieux conçus sur le modèle des hommes, d'autre part l'institution de prêtres qui seraient les représentants et les trésoriers du dieu. Car, sans prêtre, il n'y a pas de sacrifice-don; il faut toujours une paire de mains visibles pour recevoir l'offrande à la place du Dieu que l'on ne voit pas.

Eh bien! Cela n'est pas. Les religions les plus primitives ne connaissent ni le dieu personnel à l'image de l'homme, ni le prêtre qui est le représentant du dieu.

Vous m'objecterez la Bible. Mais, d'abord, si la Bible connaît dès le début un dieu personnel, elle ne connaît pas le prêtre; le prêtre est un tard-venu dans l'histoire d'Israël. Et quant au Dieu à aspect humain de la Bible, il n'est guère plus ancien que l'an mille avant J.-C., l'époque la plus ancienne à laquelle puisse remonter la rédaction des récits de la Genèse. Mille ans avant J.-C., c'est presque hier et je vous le prouve. Vous savez tous aujourd'hui qu'il a existé une longue période de la vie de l'humanité où l'homme ne connaissait ni les métaux, ni les animaux domestiques, ni les céréales. Or, le rédacteur de la Bible est relativement si récent qu'il ne sait rien d'une pareille période; il représente Adam soignant les arbres du jardin d'Éden, puis, aussitôt qu'il en est expulsé, se livrant à l'agriculture, comme si l'humanité, dès son origine, avait connu les arbres fruitiers et les céréales. Donc, l'écrivain auquel nous devons la Genèse biblique est moderne et l'idée qu'il se fait d'un Dieu semblable à l'homme ne peut être une idée primitive.

Avec les dieux des Égyptiens, qui sont des animaux ou ont des têtes d'animaux, nous remontons beaucoup plus haut dans le passé, vers les environs de 5.000 ou 6.000 avant J.-C. Donc, nous sommes disposés à penser que longtemps avant d'être conçue sous l'aspect humain, la divinité était figurée par les hommes sous les traits de certains animaux.

Or, voici une étonnante coïncidence! Précisément les religions des sauvages modernes les plus primitifs ne connaissent pas de dieux humains, mais seulement des dieux animaux ou plantes. Ce n'est pas tel animal ou telle plante qu'ils adorent; non, c'est telle espèce végétale, telle espèce animale qu'ils considèrent comme unie à eux par un lien mystérieux et très ancien. Ce sont, à leur avis, les protecteurs, les talismans de la tribu ou du clan, et souvent ils se persuadent qu'ils descendent de l'animal ou du végétal dont leur tribu, par surcroît, emprunte le nom.

Par exemple : certains Indiens de l'Amérique du Nord s'appellent eux-mêmes des Castors; ils croient que leur ancêtre le plus lointain était un castor qui, par quelque miracle, a donné naissance à un homme; toutes les fois qu'ils rencontrent un castor, ils lui témoignent des sentiments de respect et d'affection; ils racontent des histoires de castors qui leur ont sauvé la vie, leur ont indiqué le gué d'une rivière, etc.

Les peuples primitifs qui ont ainsi le culte des animaux pratiquent, de loin en loin, un sacrifice d'une espèce particulière. Je suppose qu'une tribu soit affligée d'une famine, d'une sécheresse, d'une épidémie; elle en conclura que l'animal qui la protège, le castor par exemple, s'est détourné d'elle pour quelque raison, qu'il cesse de la protéger. Alors, pour le ramener à elle, elle emploiera deux moyens. D'une part, elle offrira des cadeaux à son animal protecteur, c'est-à-dire lui apportera de la nourriture : c'est le sacrifice-don. Mais, d'autres fois, elle fera une chose bizarre : on convoquera une grande réunion des chefs de la tribu, on prendra un castor, on le tuera et chacun mangera un morceau de sa chair. Par là, on croira que l'on se divinise, que la part de force divine qui est dans chacun se trouve accrue : en un mot, les sauvages com-

munieront aux moments de grande détresse ou de grand péril, en sacrifiant un animal qui est à leurs yeux divin et en le mangeant pour se diviniser à leur tour.

La grande découverte du professeur Robertson Smith, qui enseigna de nos jours à Cambridge et y mourut fort jeune, en 1894, fut de montrer que le sacrifice de communion était plus ancien et plus primitif que le sacrifice-don; que c'était la forme la plus ancienne du sacrifice; qu'on en trouvait des traces isolées chez les Grecs et les Romains, comme chez les Hébreux; enfin que la communion chrétienne n'était qu'une transformation de ce rite sacrificiel très primitif. La communion n'est pas une invention du christianisme; c'était, au contraire, une croyance très ancienne, très répandue, mais surtout dans les régions peu civilisées de l'Asie et dans les basses classes, parce que les classes éclairées de la population étaient depuis longtemps gagnées à l'idée plus simple du sacrifice-don. C'est donc aujourd'hui ce qu'on peut appeler une survivance, une survivance du passé le plus ancien de l'humanité, et cela explique à merveille deux choses : la première, c'est que le sacrifice en question, si singulier qu'il paraisse au premier abord, se soit imposé si aisément et si rapidement à la meilleure partie de l'humanité, qui y était tout à fait préparée par son passé religieux le plus ancien; la seconde, c'est que, malgré la diffusion du rite de ce sacrifice, si peu de personnes, au moyen-âge comme de nos jours, aient pu exactement se rendre compte de ce qu'il signifiait. Il correspond, en effet, à cette très vieille conception de la divinisation de l'individu par la participation matérielle à la substance divine, qui est aussi éloignée de notre manière de penser moderne qu'une hache de pierre de Saint-Acheul l'est d'un fusil Lebel.

Aujourd'hui encore, on rencontre l'idée que lorsque deux hommes participent d'une même nourriture, cela suffit pour établir entre eux une sorte de lien physique et moral. A l'origine, cette conception était plus développée encore; seulement, la nourriture qui établissait le lien sacré ne devait pas être quelconque. C'était précisément la chair de l'animal sacré et le mystère solennel de sa mort était justifié, aux yeux des

hommes, par la croyance que le lien sacré entre les fidèles, d'une part, les fidèles et leur dieu, de l'autre, ne pouvait être établi ou confirmé que de cette manière. Ce qu'il y a de plus élevé dans la vie de la communauté primitive est donc le prix de la mort, du sacrifice périodique du dieu.

Essayons d'entrevoir par quelle évolution ce type primitif du sacrifice s'est confondu avec celui du sacrifice-don. D'abord, l'idée de la sainteté de certains animaux a disparu et l'on a commencé à se figurer la divinité sous l'aspect humain, du jour où, par la culture et la domestication des animaux, on s'est familiarisé davantage avec les formes de la vie animale et végétale. Cependant il restait une tradition, celle du sacrifice de certains animaux mangés en commun. On conserva le sacrifice et le banquet, en croyant que le dieu, conçu sous forme humaine, humait le sang et la fumée du sacrifice. Pour représenter le dieu, un prêtre assistait au sacrifice et au banquet; avec le temps, le rôle rituel du prêtre alla croissant, tandis que diminuait celui des fidèles qui participaient au banquet. Ainsi le sacrifice et le banquet subsistèrent, mais ils changèrent tout à fait de sens.

Messieurs, je m'arrête ici, car il faut éviter, dans une question aussi difficile, de faire chevaucher les problèmes les uns sur les autres. J'ai voulu vous montrer que, dans le sacrifice primitif, l'idée de la communion, que l'on serait disposé au premier abord à croire moderne, revendique une grande part. Le savant anglais qui a le premier entrevu et établi cette vérité a été l'auteur d'une véritable révolution dans les études religieuses; il a établi, pour ainsi dire, un pont solide entre le présent et le passé le plus lointain, celui où les hommes avaient des dieux à types d'animaux, en révélant la conception primitive et tenace de l'animal, de l'être divin, mangé et sacrifié rituellement. J'ai cru que cette découverte était assez considérable et, d'autre part, encore assez peu connue pour mériter de vous être exposée dans cet entretien.

près encore. Il n'a point parlé du sang de la défloration, le *virgineus cruor* du poète latin[1]. Ne serait-ce pas surtout cette effusion volontaire et violente du sang ancestral qu'on aurait voulu éviter par l'exogamie ? La défense de verser le sang d'une fille du clan ne serait-elle pas de même ordre que la loi du Décalogue : « Tu ne tueras point ? ». Il me semble encore trouver, dans les épithalames des anciens, l'écho d'une assimilation entre la défloration et le meurtre :

Tunc victor madido prosilias toro
Nocturni referens vulnera praelii[2].

Je livre cette observation à M. Durkheim : avant d'en tirer une théorie viable, il faudrait instituer une enquête, dont Ploss et Strack fourniraient les éléments, sur les superstitions des primitifs relatives à l'effusion du sang virginal.

Incidemment, dans une note de la p. 50, l'auteur a exprimé une hypothèse extrêmement intéressante sur l'origine du sentiment de la pudeur. Après avoir rappelé les coutumes qui, à certaines époques, rendent les femmes *tabou*, surtout au point de vue des relations sexuelles, il écrit : « Ne seraient-ce pas là les origines de la pudeur relative aux parties sexuelles ? On a dû les voiler très tôt pour empêcher les effluves dangereuses qui s'en dégagent d'atteindre l'entourage. Le voile est souvent un moyen d'intercepter une action magique. Une fois la pratique constituée, elle se sera maintenue en se transformant. »

Voilà qui mérite d'être regardé de près.

Quand, dans le salon de M[me] d'Épinay, au XVIII[e] siècle, on dissertait sur l'origine de la pudeur[3], la méthode historique

1. Claudien, XIV, 27.

2. Claudien, *In nuptias Honorii et Mariae*, XIV, 28, 29. Voir aussi le *Centon nuptial* d'Ausone.

3. Voici le passage tiré des *Mémoires de Madame d'Épinay*. « *Le Prince* : Mais comment en est-on venu à se cacher d'une action si naturelle, si nécessaire et si générale ? — *Saint-Lambert* : Et si douce ! — *Duclos* : C'est que le désir est une espèce de prise de possession. L'homme passionné détourne la femme, comme le chien qui s'est saisi d'un os le porte à sa gueule, jusqu'à ce qu'il puisse le dévorer dans un coin, et tandis qu'il le dévore, il tourne la tête, il gronde, de peur qu'on ne le lui arrache. *La jalousie est le*

Pieds pudiques[1].

On sait que le sentiment de la pudeur a ses caprices, que les Musulmanes cachent leur visage plus que tout le reste, et les Européennes tout le reste plus que leur visage. Dans le chapitre que Ploss et Bartels[2] ont consacré à cette difficile question, on lit ce qui suit : « Il y a quelque chose de comique dans ce que nous apprend Rittich touchant les Tchouwaches (Turques du Volga); ces dames considèrent comme immoral de montrer leurs pieds nus et elles se couchent même avec des bas. Vambéry raconte la même chose sur les Turques de l'Asie Centrale, qui disent mille injures aux Turcomanes, parce qu'elles marchent pieds nus même devant des étrangers... En Chine, le mari lui-même ne doit pas voir les pieds nus de sa femme; regarder les pieds des dames, cela passe en Chine pour une inconvenance et même pour un crime. »

Il est inutile d'aller chercher des exemples si loin. Dans les lettres écrites d'Espagne par la comtesse d'Aulnoy, à la fin du XVIIe siècle, il est question d'une grande dame espagnole, Doña Teresa de Figueroa, qui reçut la voyageuse française dans sa chambre à coucher. Elle était au lit, « sans bonnet et sans cornette, ses cheveux séparés sur le milieu de la tête, noués par derrière d'un ruban et mis dans du taffetas incarnat qui les enveloppait ». Après un échange de compliments : « Elle me demanda la permission de se lever; *mais quand il fut question de se chausser, elle fit ôter la clef de sa chambre et tirer les verrous*. Je m'informai de quoi il s'agissait pour se barricader ainsi : elle me dit qu'elle savait qu'il y avait des

1. [*L'Anthropologie*, 1903, p. 733-736.]
2. Ploss et Bartels, *Das Weib*, 6e éd., t. I, p. 392-405.

gentilshommes espagnols avec moi *et qu'elle aimerait mieux avoir perdu la vie qu'ils eussent vu ses pieds*. Je m'éclatai de rire et je la priai de me les montrer, puisque j'étais sans conséquence[1] ».

Ailleurs[2], Mme d'Aulnoy décrit un luxueux carrosse à Madrid : « Il avait des portières comme à nos anciens carrosses ; elles se défont et le cuir en est ouvert par en bas, de telle sorte que, quand les dames veulent descendre — *elles ne veulent pas montrer leurs pieds* — on baisse cette portière jusqu'à terre pour cacher le soulier ».

Le costume des femmes espagnoles de ce temps-là se ressentait des mêmes scrupules[3] : « Les jupes sont si longues par devant et sur les côtés qu'elles traînent beaucoup, et elles ne traînent jamais par derrière. Elles les portent à fleur de terre, mais elles veulent marcher dessus, *afin qu'on ne puisse voir leurs pieds qui sont la partie de leur corps qu'elles cachent le plus soigneusement*. J'ai entendu dire qu'après qu'une dame a eu toutes les complaisances possibles pour un cavalier, c'est en lui montrant son pied qu'elle lui confirme sa tendresse, et c'est ce qu'on appelle ici *la dernière faveur*. »

La reine Louise de Savoie, première femme de Philippe V, ayant insisté pour que les dames raccourcissent leurs jupes, afin de soulever moins de poussière en marchant, « quelques maris poussèrent l'extravagance jusqu'à dire qu'ils aimeraient mieux voir leurs femmes mortes que de souffrir qu'on leur vît les pieds[4] ». Le désir de la reine finit néanmoins par l'emporter.

De tous ces pieds *tabous*, les plus *tabous* étaient naturellement ceux de la reine. Mme d'Aulnoy en allègue plusieurs preuves dignes de mémoire :

« Quand la reine [Louise de Savoie, femme de Philippe V] va à la chasse (et vous observerez qu'elle est la première reine de toutes celles qui ont régné en Espagne qui ait eu cette

1. *La Cour et la ville de Madrid*, éd. Carey (Paris, 1874), t. I, p. 248.
2. *Ibid.*, t. I, p. 257.
3. *Ibid.*, t. I, p. 271.
4. *Mémoires du maréchal de Noailles*, t. XXXIV, p. 118.

liberté), il faut qu'au lieu du rendez-vous, pour monter à cheval, elle mette les pieds sur la portière de son carrosse et qu'elle se jette sur son cheval. Il n'y a pas longtemps qu'elle en avait un assez ombrageux, qui se retira quand elle s'élançait dessus, et elle tomba fort rudement à terre. Quand le roi s'y trouve, il lui aide, mais aucun autre n'ose approcher des reines d'Espagne pour les toucher et les mettre à cheval. On aime mieux qu'elles exposent leur vie et qu'elles courent risque de se blesser[1]. »

« Le roi, qui l'aimait fort tendrement [il s'agit toujours de Louise de Savoie], sachant qu'un de ses plus grands divertissements était d'aller quelquefois à la chasse, lui fit amener de très beaux chevaux d'Andalousie. Elle en choisit un fort fringant, et le monta; mais elle ne fut pas plutôt dessus, qu'il commença de se cabrer et il était près de se renverser sur elle, lorsqu'elle tomba. Son pied, par malheur, se trouvait engagé dans l'étrier; le cheval, sentant cet embarras, ruait furieusement et traînait la Reine avec le dernier péril de la vie; ce fut dans la cour du palais que cet accident arriva. Le roi, qui la voyait de son balcon, se désespérait : et la cour était toute remplie de personnes de qualité et de gardes, mais on n'osait se hasarder d'aller secourir la reine, *puisqu'il n'est point permis à un homme de la toucher, et principalement au pied*, à moins que ce ne soit le premier de ses *menins* qui lui met ses *chapins*; ce sont des espèces de sandales où les dames font entrer leurs souliers, et cela les hausse beaucoup. La reine s'appuie aussi sur les menins quand elle se promène, mais ce sont des enfants qui étaient trop petits pour la tirer du péril où elle était. Enfin, deux cavaliers espagnols, dont l'un se nommait Don Luis de las Torres et l'autre Don Jaime de Soto-Mayor, se résolurent à tout ce qui pouvait leur arriver de pis : l'un saisit la bride du cheval et l'arrêta, l'autre prit promptement le pied de la reine, l'ôta de l'étrier et se démit même le doigt en lui rendant ce service. Mais, sans s'arrêter un moment, ils sortirent, coururent chez eux et

1. Mme d'Aulnoy, *La Cour et la ville de Madrid*, t. I, p. 533.

firent vite seller des chevaux pour se dérober à la colère du roi. Le jeune comte de Peñaranda, qui était leur ami, s'approcha de la reine et lui dit respectueusement que ceux qui venaient d'être assez heureux pour lui sauver la vie avaient tout à craindre, si elle n'avait la bonté de parler au roi en leur faveur, *puisqu'il n'était pas permis de la toucher, et très particulièrement au pied.* Le roi témoigna une joie extrême qu'elle ne fût point blessée et il reçut très bien la prière qu'elle lui fit pour ces généreux coupables. On envoya en diligence chez eux ; ils montaient déjà à cheval pour se sauver. La reine les honora d'un présent, et depuis ce jour elle eut une considération particulière pour eux[1]. »

Saint-Simon raconte la même aventure, avec quelques variantes peu importantes[2]. L'écuyer qui dégagea le pied de la reine se serait réfugié dans un couvent, attendant sa grâce. Ce qui est certain, c'est qu'il ne tarda pas à l'obtenir.

Mais les rois d'Espagne n'entendaient pas plaisanterie sur ce chapitre. Dans une autre lettre, Mme d'Aulnoy raconte que le comte de Villamediana était amoureux de la reine Élisabeth et qu'il alluma un incendie pour avoir prétexte à l'emporter dans ses bras : « Toute la maison, qui valait cent mille écus, fut presque brûlée ; mais il s'en trouva consolé, lorsque, profitant d'une occasion si favorable, il prit la souveraine entre ses bras et l'emporta dans un petit escalier ; il lui déroba là quelques faveurs, *et, ce qu'on remarqua beaucoup en ce pays-ci, il toucha même à son pied.* » Un petit page vit cela, rapporta la chose au roi et celui-ci se vengea en tuant le comte d'un coup de pistolet[3].

Les faits cités jusqu'à présent sont du XVIIe siècle; en voici un qui remonte au début du XVIe et qui m'est signalé par mon savant confrère et ami, M. Marcel Dieulafoy. Lucio Marineo, chapelain de Ferdinand le Catholique, raconte la mort de la reine Isabelle (1504) : « Elle reçut avec beaucoup de dévotion

1. *Ibid.*, t. II, p. 210, 211.
2. Saint-Simon, *Mémoires*, t. XVIII, p. 370.
3. Mme d'Aulnoy, *op. laud.*, t. I, p. 180, 181.

les sacrements de l'Église... Sa pudeur fut si grande, jusqu'au moment où l'âme voulut sortir du corps, que lorsqu'on lui donna l'extrême-onction, *elle ne consentit, ni à ce qu'on lui découvrît les pieds, ni à ce qu'on les lui touchât.* »

Il semble que la domination espagnole ait introduit le *tabou des pieds* en Italie. Brantôme, qui ne le mentionne pas en Espagne, le signale en Italie, dans un passage qui paraît dater des premières années du XVII^e^ siècle[1] : « Le temps passé, le beau pied portait une telle lasciveté en soi que plusieurs dames romaines prudes et chastes, au moins qui le voulaient contrefaire, et encore aujourd'hui plusieurs autres en Italie, à l'imitation du vieux temps, font autant de scrupule de le montrer comme leur visage et le cachent sous leurs grandes robes le plus qu'elles peuvent afin qu'on ne le voie pas, et conduisent en leur marcher si sagement, discrètement et compassément qu'il ne passe jamais devant la robe ».

Brantôme ne cite pas de textes anciens à l'appui de son assertion que les dames romaines du « vieux temps » cachaient leurs pieds. Je crois qu'il a dû songer à quelques vers latins où il est question de l'*instita*, garniture ou frange cousue à la tunique et qui descendait jusqu'aux talons. Horace caractérise, par ce détail de toilette, les matrones sévères :

Quarum subsuta talos tegat instita veste[2].

Ovide, dans l'*Art d'aimer*, en fait un des insignes de la pudeur et dit que l'*instita* cache la moitié des pieds :

Este procul, vittae tenues, insigne pudoris,
Quaeque tegit medios, instita longa, pedes[3].

Ailleurs, dans le même poème, le mot *instita* devient, par métonymie, synonyme de « matrone pudique » : *In nostris instita nulla jocis*[4].

Ces passages attestent clairement que les Romaines de bonne compagnie portaient des robes longues, mais ils ne

1. Brantôme, *Les dames galantes*, livre III, éd. Ph. Chasles (1834, t. I, p. 396).
2. Horace, *Sat.*, I, 2, 29.
3. Ovide, *Ars amat.*, I, 32.
4. *Ibid.*, II, 600.

disent pas qu'elles éprouvassent des scrupules, comme les Espagnoles, à laisser voir le bout de leur pied.

L'explication la plus simple de ce *tabou du pied* est fournie par le vers connu de Musset :

Que, lorsqu'on voit le pied, la jambe se devine,

et cette explication peut s'appuyer d'un autre passage bien curieux des Mémoires de Mme d'Aulnoy[1]. Marie-Anne d'Autriche, deuxième femme de Philippe IV, étant arrivée dans une ville d'Espagne, on lui offrit divers présents, entre autres des bas de soie. Le *mayordomo mayor* jeta les paquets de bas au nez des députés de ville : « Apprenez, leur dit-il, que les Reines d'Espagne n'ont pas de jambes! » (*Av'is de saber que las Reynas de España no tienen piernas!*) La jeune reine prit ces mots à la lettre et se mit à pleurer, disant qu'elle voulait retourner tout de suite à Vienne, puisqu'on avait le méchant dessein de lui couper les jambes. Il ne fut pas difficile de la rassurer et elle continua son voyage.

Ce mot du majordome, que les reines d'Espagne n'ont pas de jambes, rappelle un dicton courant en Angleterre du temps qu'on y était prude, vers le milieu du règne de Victoria : *English ladies have no legs*. Taine, dans ses *Notes sur l'Angleterre*, s'est diverti de ces scrupules de langage. On en trouve encore la trace aux États-Unis, où le mot *leg* (jambe) est *tabou* dans la bouche des femmes distinguées et remplacé par celui de *limb* (membre), pruderie que blâmait naguère un écrivain de la *Saturday Review*, lors de l'amusante controverse engagée en Angleterre sur la définition du langage inconvenant : *What is bad language*[2]?

1. Mme d'Aulnoy, *op. laud.*, t. II, p. 5.
2. Voir la *Saturday Review* d'octobre et décembre 1902.

L'origine du mariage [1].

Πάντα θεῶν πλήρη « toutes choses sont pleines de dieux », disait un poète grec. Au lieu de *dieux*, mot qui implique un anthropomorphisme avancé, écrivez *esprits* ou *génies* et vous aurez l'opinion du sauvage sur le monde qui l'entoure. Les esprits sont tous malfaisants, ou capables de le devenir ; la terre, les eaux et l'air fourmillent de « bactéries » redoutables. L'homme aussi est un danger pour l'homme, au sens matériel et au sens magique ; chacun craint son voisin et est redouté de lui. Le sentiment de la timidité, naturel au sauvage comme à l'enfant, s'accroît lorsque les personnes ou les choses qui l'environnent offrent quelque caractère imprévu ou nouveau : on a peur d'un étranger, d'un animal inconnu, d'une éclipse de soleil, d'un coup de tonnerre. Le mâle a peur de la femme et la femme du mâle. La femme est à la fois dangereuse et en danger lorsqu'elle subit la crise de la puberté, lorsqu'elle accomplit l'acte sexuel, lorsqu'elle enfante; dans ces moments-là, elle est *tabou*, suivant l'expression polynésienne qui s'est si rapidement acclimatée dans nos langues parce que l'idée qu'elle représente subsiste dans nos mœurs. Mais l'homme ne peut pas se courber et rester inerte sous le poids des terreurs qui l'assiègent; car il faut vivre, et vivre, c'est agir, c'est violer des tabous. Pour assurer à l'homme une liberté relative, il faudra que la coutume lui enseigne les moyens de désarmer, de concilier les esprits malins, au moment où il commet un acte dont ils peuvent prendre ombrage, c'est-à-dire, en théorie, un acte quelconque. De là est sortie la religion, *modus vivendi* entre l'humanité et le monde invisible. De là les purifications, les prières, les cérémonies de tout genre, qui répondent toutes à une même idée : écarter un péril résultant de la violation d'un tabou.

M. Tylor fut le premier, dans son chef-d'œuvre *Primitive culture*, à émettre l'hypothèse que les cérémonies du mariage avaient

1. Ernest Crawley, *The mystic Rose. A study of primitive mariage*. Londres, Macmillan, 1902. In-8, XVIII-492 p. [*L'Anthropologie*, 1902, p. 533-541.]

toutes pour objet d'écarter un danger attribué par l'homme primitif à l'acte sexuel. Cette manière de voir est au fond de l'intéressant ouvrage de M. Crawley, élève et admirateur de M. Frazer; par son titre même (équivalent de *La Virginité*), le livre qui va nous occuper s'annonce comme une suite de celui de M. Frazer : la *Rose mystique* après le *Rameau d'or* !

Même de nos jours, l'éducation diminue les terreurs de l'homme, mais elle lui en inculque qu'il n'aurait pas éprouvées sans elle. C'est là un fait que l'on perd beaucoup trop de vue lorsque l'on parle de l'homme primitif. Ce mot de « primitif » est vague; à quel degré de l'évolution, sur la longue route qui conduit de l'anthropopithèque à Voltaire, est-on « primitif? » Il semble évident que le vrai primitif, le petit-fils d'anthropopithèque, être à mentalité rudimentaire, ne se croit pas entouré d'esprits; il est dans l'état que Herbert Spencer appelle si bien *l'athéisme passif*. Mais de cet homme vraiment adamique, nous ne pouvons guère parler; il n'existe plus de vrais primitifs, pas plus qu'il n'existe de civilisation paléolithique. Les primitifs les plus arriérés que nous connaissions sont, au point de vue industriel, à l'âge néolithique — au point de vue intellectuel, à l'âge religieux. Cette religion ou, si l'on préfère, cette superstition (δεισιδαιμονία, crainte des démons), qui domine toute leur existence, ne s'est pas développée en un jour : elle est, comme l'irréligion moderné, le résultat d'une longue évolution. Cette évolution serait impossible à concevoir sans l'éducation. L'homme a observé des effets fâcheux dont il ignorait les causes et, dans son esprit, une association d'idées s'est formée entre tel acte, tel spectacle, tel objet animé ou inanimé et telle calamité qui l'a surpris. Il a transmis à ses enfants le résultat de ses fallacieuses expériences et ceux-ci ont ajouté, d'après leurs expériences personnelles, d'autres causes de crainte à celles dont leurs parents étaient affligés. Au bout de longues générations, l'homme s'est trouvé comme emprisonné dans un filet de terreurs et de scrupules. On ne peut donc pas dire que cet état de choses soit primitif, ni que toutes les survivances qui pèsent sur l'activité de l'homme moderne datent de là. Telle est, à mon avis, l'erreur fondamentale du livre de M. Crawley. Il prend pour point de départ des tabous qui sont le produit d'une évolution bien des fois séculaire. Par là, il s'épargne la peine de les expliquer, mais il ne satisfait pas le lecteur attentif, qui voudrait remonter plus haut, jusqu'à la source même

des tabous. Cela dit, il faut reconnaître qu'il a écrit de bonnes choses, bien que noyées dans un fatras d'inutilités et de répétitions fastidieuses[1], sur les manifestations des tabous sexuels et les usages qui répondent au besoin de s'en affranchir.

Dans le monde entier, et chez les sauvages plus que chez les civilisés, l'accomplissement des fonctions physiques naturelles réclame un certain isolement et de minutieuses précautions contre les atteintes des esprits, toujours à l'affût d'un mauvais coup. On connaît des peuples qui adressent des prières aux esprits avant de boire, avant de manger, avant ou pendant l'acte sexuel. Renan a parlé d'une Bretonne qui, dans cette dernière crise, faisait le signe de la croix ; une pareille manifestation de piété, à un tel moment, n'est que la survivance d'une terreur très générale parmi les sauvages. Le désir si répandu de la solitude pendant les actes périodiques de la vie animale n'est, dit M. Crawley, qu'une extension de l'instinct organique de la conservation personnelle. Cela est admissible à la condition qu'on ne perde pas de vue l'élément mystérieux. Dire, par exemple, qu'un homme étant sans défense, à certains moments, contre l'attaque possible d'un ennemi, se cache pendant la durée de son acte physiologique, est une manière très insuffisante d'expliquer l'intensité du tabou qui s'attache à des fonctions de ce genre : le sauvage craint les esprits encore plus que les embûches de ses semblables. Cela ressort, du reste, avec évidence du fait que l'homme primitif se cache aussi pour manger, alors que l'acte de se nourrir ne diminue pas sa puissance défensive. Chez les Bakairis du Brésil, chacun mange seul ; s'il est obligé de manger en présence d'un autre, il le fait en détournant la tête ; son voisin lui tourne le dos et l'on n'échange pas une parole avant la fin du repas. M. K. von den Steinen scandalisa un jour des Bakairis en déjeunant sous les yeux de plusieurs indigènes, qui baissèrent la tête et manifestèrent leur confusion. Les habitants du district de Baram à Bornéo mangent seuls; les Maoris, les Siamois, les Arabes syriens mangent en silence. La prière avant les repas, qui est un usage si répandu, n'est pas, à l'origine, une action de

1. M. Crawley ne craint pas, à quelques pages de distance, de transcrire à nouveau toute une série de fiches, accompagnées des mêmes références. Au point de vue de la composition, son livre est un des plus pauvres que j'aie encore lus.

grâces, mais un moyen d'écarter les influences nuisibles qui peuvent être inhérentes soit à l'acte de manger, soit à la nourriture elle-même. Plus un homme est puissant, plus l'isolement lui est commandé pendant le repas. Le roi d'Abyssinie (comme le pontife romain) mange seul. Lorsque Montezuma mangeait, un écran doré le cachait à tous les regards. Le roi de Loango s'isole pour manger dans une hutte construite *ad hoc*; les plats contenant sa nourriture sont apportés par un serviteur précédé d'un crieur, qui enjoint à tous de s'écarter et de fermer les portes de leurs cases. Les exemples de ce genre sont très nombreux ; ils s'expliquent tous par l'idée que le témoin d'un acte physique pourrait « jeter un sort » à celui qui l'accomplit, parce que cet acte le place dans un état de réceptivité à l'égard des influences pernicieuses. D'autres précautions sont prises, dans beaucoup de pays, pour rendre la nourriture elle-même inoffensive. Chez les Damaras, le chef doit goûter les provisions avant le peuple, parce qu'il est seul assez bien armé pour violer le tabou qui les protège. Chez les Esquimaux, quand on découvre une source, c'est l'ancien de la tribu qui doit en boire le premier. M. Crawley, ici comme dans d'autres passages de son livre, a accumulé les faits sans les distinguer et a confondu la crainte attachée à la violation d'un tabou (le tabou des prémices) avec la crainte de l'empoisonnement. Là où cette dernière crainte agit, il est naturel que le chef mange ou boive après les autres, et non pas avant eux. La vraie nature de l'usage est indiquée par la coutume des Krumen (Afrique occidentale) : dans une réunion où l'on boit du vin de palme, la maîtresse de la maison en boit la première pour « enlever le fétiche ». Aujourd'hui encore, quand un homme débouche une bouteille de vin en présence d'une femme, sa voisine de table, il commence par verser quelques gouttes dans son propre verre avant de servir sa voisine. L'opinion populaire veut qu'il fasse cela « à cause du bouchon », dont le contact aurait pu altérer la couche supérieure du liquide; mais c'est là une explication, imaginée sur le tard, d'un tabou très général et très persistant.

Le premier effet du tabou sexuel est la séparation des sexes; chez les sauvages, il est très ordinaire que les hommes et les femmes ne mangent pas ensemble. Hérodote a signalé le même usage chez les Cariens (I, 146) ; il existe chez les Hindous, auxquels les lois de Manou en font un devoir, chez les Coréens, en Guyane, en Australie, en Mélanésie et ailleurs.

Dans le commerce entre les sexes, le sauvage recherche l'isolement et le secret avec plus de soin encore que le civilisé. Un homme ne doit point connaître une femme dans sa hutte, mais dans un fourré de la forêt (Ceram, Fiji, île d'Aru, etc.). D'autre part, la femelle, mue par un instinct de conservation personnelle qui se constate aussi chez les animaux, observe, à l'égard du mâle, une attitude défensive, même après l'avoir poursuivi de ses provocations. Enfin, c'est une idée répandue que les organes sexuels sont particulièrement exposés aux atteintes du « mauvais œil »; chez les Aruntas, les maladies de ces organes, très fréquentes chez les hommes, sont attribuées à des maléfices des femmes. Toutes ces causes ont contribué à la formation du sentiment de la pudeur et au renforcement des tabous sexuels.

M. Crawley ajoute encore des considérations d'ordre utilitaire. L'acte sexuel affaiblit celui qui l'accomplit; la force virile réside dans le σπέρμα. C'est pour cela, dit-il, qu'au moment d'une expédition de chasse ou de guerre, on prescrit aux guerriers d'observer la continence. Cette manière de voir me paraît surannée. Si la chasteté imposée à certains moments ou à certaines personnes était une mesure hygiénique, le tabou du sexe ne serait pas un tabou, c'est-à-dire qu'il n'aurait pas de caractère religieux. Est-ce que la chasteté des Vestales peut se justifier par une considération d'hygiène? Celui qui lira de près le livre de M. Crawley se demandera parfois avec inquiétude s'il a toujours assez pesé ce qu'il écrivait [1].

La terreur inspirée par le sang de la défloration et par l'écoulement périodique est un élément essentiel de la question; M. Crawley en a tenu compte, mais sans rattacher ce tabou à celui du sang en général, qui est le principe même de toute civilisation [2]. A ses yeux, le facteur principal du tabou sexuel, c'est la croyance que « le contact des femmes a pour résultat la trans-

1. L'auteur parle souvent des interdictions alimentaires, mais sans en admettre le caractère totémique. Il répète plusieurs fois que les Miris défendaient à leurs femmes de manger du tigre, de peur que cette nourriture ne les rendît querelleuses. Ainsi, M. Crawley prend au sérieux une explication de sauvage pour rendre compte d'un tabou! M. Frazer, du reste, paraît avoir commis la même erreur.

2. Il cite, il est vrai, le travail de M. Durkheim dans l'*Année sociologique* de 1898 (p. 42); mais il est évident qu'il l'a mal compris, ou qu'il le cite de seconde main.

mission des caractères féminins, la faiblesse et la timidité » (p. 207). Tous les exemples qu'il cite à cet effet sont sans valeur, car il admet, avec un manque de critique extraordinaire, les explications fournies par les sauvages. Ainsi, chez les Dyaks de Bornéo, les jeunes gens ne doivent pas manger de venaison, nourriture particulière des femmes et des vieillards, « parce que cela les rendrait aussi timides que des cerfs ». Chez les Damaras, un homme ne doit pas voir une femme en couches « sous peine de perdre ses forces et d'être vaincu à la guerre ». Aux îles Salomon, un homme ne passera jamais sur un arbre tombé en travers du chemin « par peur qu'une femme ait pu passer par dessous ». En un mot, la peur de la femme, principe de la retenue sexuelle, s'expliquerait par la peur qu'a le guerrier de perdre ses qualités viriles ! Cela me semble enfantin. « Or, poursuit M. Crawley, la contagion de la femme pendant les crises sexuelles de la menstruation, de la gestation, de l'accouchement est simplement intensifiée, parce que, dans ces circonstances, la femme est plus particulièrement femme. Il n'y a qu'une différence de degré entre la peur qu'inspire le contact de la femme à l'état normal et celle qu'elle inspire dans les crises de son sexe ». Ceux qui se contenteront d'explications pareilles y mettront de la bonne volonté.

S'il y avait un atome de vérité dans la théorie de M. Crawley, les femmes devraient partout rechercher avec avidité le contact des hommes, afin d'acquérir les qualités viriles qui leur manquent et dont l'absence constitue leur infériorité. Or, loin de là, les femmes craignent le contact des hommes plus que les hommes ne craignent le contact des femmes et leur pudeur est autrement exigeante que celle du sexe fort. Que reste-t-il donc de toute l'argumentation du savant anglais ?

Théoriquement, le commerce sexuel est prohibé par des tabous très stricts et les cérémonies du mariage ont pour but de lever ces tabous, c'est-à-dire d'écarter le danger imaginaire ou réel. Un des moyens employés en pareil cas est le déguisement ; ainsi les Lyciens avaient une loi qui prescrivait aux hommes, en deuil par suite de la mort d'un parent, de revêtir des vêtements féminins ; Achille s'habille en femme pour se cacher à Scyros et prend le nom féminin de Pyrrha ; on élève l'enfant Dionysos comme une fille pour le soustraire à la malice de Héra. Le but essentiel des déguisements et travestissements, c'est d'échapper aux esprits nuisibles en les trompant. Or, l'on a aussi recours à ces procédés pour

violer impunément le tabou sexuel. Ainsi, à Argos, la fiancée met une fausse barbe dans la chambre nuptiale; à Cos, le fiancé s'habille en femme pour recevoir sa fiancée. Chez les Esthoniens, le frère de la fiancée s'habille en femme et joue le rôle de la fiancée; en Pologne, c'est quelquefois une vieille femme ou un homme barbu. Ailleurs, la fiancée et le fiancé sont entourés de jeunes hommes et de jeunes femmes habillés exactement comme eux, de manière que les démons ne puissent les reconnaître; c'est l'origine de l'institution des garçons et des demoiselles d'honneur.

D'autres fois, pour détourner les démons, le cortège nuptial s'entoure d'un appareil de violence : on tire des flèches ou des coups de fusil, on joue une musique bruyante. « C'est ainsi, dit M. Crawley, et non comme une survivance du mariage par capture, que doit s'expliquer la coutume romaine, suivant laquelle le fiancé peignait la chevelure de la fiancée avec un javelot, *coelibaris hasta* ». Le riz, les noix et autres comestibles que l'on jette à l'entour du couple sont destinés à concilier les esprits en leur offrant de la nourriture. Les purifications auxquelles sont soumis les fiancés ont pour but de les rendre inaccessibles aux influences délétères. Souvent les mariages ont lieu le soir ou mieux la nuit, par crainte du mauvais œil. Le voile épais qui couvre la fiancée a pour objet de la cacher; parfois on la porte dans un panier ou enveloppée dans des couvertures. On agit ainsi non par égard pour sa pudeur, mais pour lui épargner le danger des contagions qui s'opèrent par le regard. Au même ordre d'idées se rattachent les simulations de fuite. Chez les Bédouins, avant la consommation du mariage, la fiancée s'enfuit vers les montagnes et s'y cache; ses amis viennent lui apporter de la nourriture et le fiancé essaie de la découvrir. La même comédie se joue la nuit suivante; alors le fiancé doit trouver sa fiancée, consommer le mariage et passer la nuit avec elle à l'écart. Il y a une survivance de ces scrupules dans la coutume des voyages de noces et dans le fait que de jeunes mariés en voyage ne font pas de visites et n'en reçoivent pas. Mais tout cela n'est pas suffisamment expliqué par la crainte du « mauvais œil », ni par l'idée que « l'association avec des femmes est dangereuse, parce qu'elle a pour résultat d'efféminer l'homme » (p. 334).

En revanche, la peur des démons se reconnaît clairement dans les coutumes qui imposent aux jeunes mariés diverses abstinences, en particulier celle du sommeil, le jeûne et le silence. *Sobrii es-*

tote et vigilate, dit saint Pierre (I, 5 8), car le démon tourne autour de vous comme un lion, *quaerens quem devoret*. M. Crawley aurait dû rappeler ce texte, qui est un important témoignage des superstitions de la Palestine et de tous les temps.

La perforation de l'hymen par une tierce personne, opération très fréquente en Australie, a pour but évident de détourner de l'époux l'*odium* du sang versé. M. Crawley y voit surtout le désir « d'écarter la première partie et, par suite, l'élément le plus virulent de la contagion féminine », comme l'Africain « enlève le fétiche » d'un liquide en obtenant que quelqu'un en boive avant lui.

Dans sa préoccupation de repousser toute survivance du mariage par capture, M. Crawley en vient à dire que la résistance et les cris de la fiancée, les refus opposés par ses amis à la demande du fiancé qui la réclame, le simulacre de lutte qui s'ensuit, etc., n'ont d'autre objet que de justifier la rupture du tabou sexuel par la comédie de la force victorieuse. Mais pourquoi alors la responsabilité de la rupture n'incombe-t-elle pas entièrement au fiancé et à ses compagnons? Pourquoi n'essaient-ils pas de s'en dégager? M. Crawley s'avance beaucoup en affirmant que la théorie du mariage primitif par capture peut être considérée comme réfutée à jamais (*exploded*). En tous les cas, il ne l'a pas remplacée. Là où il peut avoir raison, c'est lorsqu'il pense que certaines survivances prétendues du mariage par achat (présents de noces) peuvent s'expliquer autrement, comme des moyens matériels d'établir un lien entre deux personnes, une sorte de communion par échange de biens. Mais il n'en reste pas moins qu'une des formes du mariage romain s'appelle *coemptio*, c'est-à-dire « achat », et que les anthropologistes de l'école juridique, traités de pédants par M. Crawley, ont raison d'attacher à ce fait une autre importance qu'à tel ou tel fait-divers noté sur le calepin d'un voyageur.

Le tabou de la belle-mère consiste en ce que, chez nombre de peuples, un homme doit rigoureusement éviter l'abord de sa belle-mère, au point de se voiler la face devant elle (Australie, Océanie, Zoulouland, etc.). Réciproquement, la belle-mère évite avec soin son gendre. Le tabou du beau-père est plus rare, mais se rencontre chez les Indiens de l'Amérique du Nord. On a cherché à expliquer ce tabou par le désir de prévenir des relations illégitimes, ce qui est invraisemblable, vu l'âge qu'ont généralement les belles-mères. Lubbock y voit une conséquence du mariage par capture et de l'indignation (vraie ou feinte) qu'il provoquait chez

la mère de la jeune fille. Tylor croit que le gendre, n'appartenant pas à la famille, y est considéré comme un intrus et la considère à son tour comme étrangère. M. Crawley opine que le gendre, ayant rompu le tabou pour avoir commerce avec sa femme, est comme ressaisi par le même tabou lorsqu'il se trouve en présence de sa belle-mère. Et pourquoi pas de sa belle-sœur? On a observé que le tabou de la belle-mère s'atténue et disparaît lorsqu'un enfant vient à naître. C'est, dit M. Crawley, parce que, tant que l'enfant n'est pas né, monsieur et madame violent continuellement le tabou sexuel et qu'il faut, par compensation, qu'il soit reporté sur une autre personne : la belle-mère est là pour en recevoir le fardeau. Toutes ces explications sont boiteuses; mais il est vraiment remarquable que le tabou de la belle-mère ait survécu jusqu'à nos jours et fournisse encore la matière de tant de plaisanteries. Le caractère attribué aux belles-mères n'y est évidemment pour rien : il y a là une vieille superstition qui fait encore sentir ses effets, après avoir perdu son caractère religieux. Pour le moment, l'hypothèse de Lubbock est encore la moins invraisemblable; mais la bonne reste sans doute à découvrir.

L'explication de la *couvade* est ingénieuse. Le père, dit M. Crawley, défend et protège la mère en se mettant à sa place; c'est l'équivalent des travestissements dont nous avons parlé et qui ont pour but de dérouter les esprits malins. On assure que dans certaines parties de l'Allemagne la femme en couches revêt la blouse de son mari et la garde jusqu'au jour de ses relevailles. Cette explication n'exclut pas complètement celle de Tylor (déjà suggérée par le R. P. Lafitau), où intervient l'idée superstitieuse d'un lien sympathique entre le père et l'enfant, qui ne peut pas encore supporter la fatigue et dont l'intérêt exige impérieusement que le père se tienne tranquille; mais elle a l'avantage de tenir compte également des intérêts de la femme.

Le phénomène de la *tecnonymie* comporte une explication analogue. Les parents, lors de la naissance d'un enfant, prennent son nom et s'appellent désormais *Kamis le père*, *Kamis la mère*, l'enfant ayant été dénommé *Kamis* (Java, Ceram, Patagonie, etc.). La raison paraît être encore que les parents veulent protéger l'enfant, en déroutant les esprits qui voudraient lui nuire ou en assumant sur eux le péril dont l'évocation magique de son nom pourrait le menacer. De même, les Dyaks de Bornéo changent le nom d'un enfant malade; les Tonkinois donnent à l'enfant

des noms horribles pour effrayer les esprits; les Cinghalais tiennent caché le nom de l'enfant et lui en donnent un nouveau à la puberté, etc.

Arrivons à l'exogamie et à l'horreur des alliances consanguines, qui sont parmi les faits les plus généraux de l'humanité. M. Crawley n'en veut pas d'autre explication que celle-ci. Filles et garçons de la même famille sont séparés de bonne heure en vertu du tabou sexuel; à l'âge de la puberté, ce tabou est d'autant plus énergique qu'il s'est exercé plus longtemps; par suite, le sauvage songera plutôt à épouser une étrangère que sa sœur ou une fille de son clan. Il me semble que l'explication de ce tabou si fort est bien faible et que M. Crawley aurait dû, tout au moins, discuter le mémoire de M. Durkheim sur la prohibition de l'inceste, au lieu de s'arrêter inutilement sur les hypothèses de M. Westermark.

La théorie de Morgan et de Mac Lennan sur le « mariage par groupes » ne trouve point faveur auprès de M. Crawley, qui n'admet à aucune époque de la préhistoire rien qui ressemble à la promiscuité sexuelle. Cependant, comme je l'ai dit en commençant, il est déraisonnable de supposer que l'humanité soit née avec le tabou du sexe; c'est le résultat d'un développement et, à l'origine de ce développement, il a pu y avoir la promiscuité, le rapt, le viol et tout ce qui s'en suit. En second lieu, la théorie du « mariage par groupes » comporte, pour être jugée équitablement, la distinction entre le fait et le droit. On ne dit pas que tous les hommes du clan A aient jamais été les maris de toutes les femmes du clan B, mais qu'ils étaient qualifiés pour l'être, ce qui n'est pas du tout la même chose.

Il y a donc quelque excès de dogmatisme dans cette conclusion de M. Crawley (p. 482) : « Nous pouvons admettre avec assurance que le mariage individuel a été, aussi haut que nous puissions remonter, le type régulier de l'union de l'homme et de la femme. La théorie de la promiscuité appartient, en réalité, au stage mythologique (?) de l'intelligence humaine; elle est sur le même pied que beaucoup de mythes sauvages concernant l'origine du mariage et d'autres institutions. Ces mythes sont intéressants, mais sans valeur scientifique. Ce sont des exemples de l'actualisation purement mentale d'états apparemment possibles, mais qui, en réalité, sont impossibles, sinon au titre d'accidents exceptionnels. Quand les hommes se mirent à réfléchir sur le cérémonial et le système du mariage, ils en vinrent naturellement à

postuler une époque où il n'y avait ni rite, ni institution de ce genre. De là l'idée répandue dont la théorie de la promiscuité est le produit, que le mariage a été imaginé pour mettre un frein au commerce illégitime; assurément, le mariage l'empêche, mais il l'invente d'abord. Le tabou et la loi, quand ils sanctionnent une pratique humaine normale, produisent la possibilité du péché ».

Enfin, M. Crawley nous confie qu'il est étonné de la haute moralité de l'homme primitif et qu'il en trouve l'expression dans les mythologies où certaines divinités consacrent et symbolisent la sainteté du lien matrimonial. Je voudrais pouvoir traduire ce qu'il dit en terminant de la Vierge Mère, la Rose mystique, mais j'y renonce, parce que je ne comprends pas; cela tombe dans le charabia sentimental.

En somme, cet ouvrage, sur lequel j'ai cru devoir longuement insister, mérite d'être lu avec attention, ne fût-ce qu'à cause de l'énorme quantité de faits que l'auteur a retenus de ses lectures (presque exclusivement d'ouvrages anglais). Comme j'ai eu l'occasion de le montrer, il contient aussi des idées originales et des tentatives ingénieuses pour résoudre certaines difficultés. M. Crawley, me dit-on, est professeur dans un collège anglais, non dans une Université; il a dû consacrer à la longue préparation de ce livre des loisirs parcimonieusement mesurés. Je veux le féliciter, en terminant, de l'emploi intelligent et utile qu'il en a fait.

L'histoire du folklore[1]

L'histoire du *folklore*, cette branche importante de l'anthropologie, n'ayant jamais été écrite dans son ensemble, l'esquisse que nous en fournit M. Lazare Sainéan doit être accueillie avec reconnaissance. L'auteur commence par rappeler comment, dans le premier tiers du XIXe siècle, le mysticisme symbolique de Creuzer fut battu en brèche par l'hellénisme d'Otfried Müller, dont les *Prolégomènes à une mythologie scientifique* contenaient en germe tous les progrès futurs de la science. Puis commença la période de la folie védique, l'explication des mythes par les orages, le soleil et les calembours. On appela cela la mythologie comparée, *lucus a non lucendo*; en réalité, les savants de cette école ne comparaient que trois ou quatre mythologies et laissaient en dehors de leurs spéculations l'immense domaine des traditions populaires et des religions des peuples non civilisés. En 1859, le célèbre indianiste Benfey prétendit que tous les contes européens et asiatiques dérivaient d'un centre unique, qui était l'Inde; cette théorie eut un grand succès et trouve encore en France un défenseur très bien informé dans M. Cosquin, même après avoir été battue en brèche par M. Bédier dans son célèbre ouvrage sur *les Fableaux* (1893), manifeste des adversaires du mirage oriental dans le domaine du *folklore*. D'autre part, entre 1870 et 1880, se placent les premières publications de l'école anthropologiste, dont les principaux représentants ont été et sont des Anglais, MM. Tylor, Lang, Frazer, Hartland; en France, elle eut un propagateur zélé et original en M. Gaidoz. L'école anthropologique voit dans les mythes et les contes des produits spontanés de l'esprit humain[2]; elle admet parfaitement les emprunts de peuple à peuple, mais, lorsqu'il n'y a pas probabilité en faveur d'un em-

1. Lazare Sainéan, *L'état actuel des études de folklore*. Paris, Cerf, 1902. [*L'Anthropologie*, 1902, p. 541-543.]
2. C'était déjà la théorie des frères Grimm.

prunt, elle se résigne aisément à reconnaître des créations parallèles et indépendantes.

Le plus doué de ces auteurs anglais et le plus universellement lu est M. Andrew Lang, dont les œuvres ont été partiellement traduites en français par MM. Michel et Marillier. Parmi ses doctrines, il en est une que M. Sainéan a discutée avec détail et qu'il paraît avoir critiquée non sans succès.

Les mythes, tant chez les sauvages que chez les Grecs, offrent des éléments souvent déraisonnables, monstrueux et obscènes. C'est, dit M. Lang, qu'ils se sont formés à une époque où l'on croyait sans hésiter à des absurdités, comme la transformation d'hommes en pierres ou en arbres, et où l'on pratiquait sans remords des actes qui nous semblent odieux, comme le parricide, l'infanticide, etc. Soit, par exemple, un conte relatif à des hommes qui tuent les vieillards comme inutiles et encombrants. Cette coutume n'a pas été inventée par l'auteur du conte ; nous savons qu'elle a existé dans l'antiquité la plus reculée et qu'elle subsiste chez de nombreux peuples barbares. Donc, il y a grand'chance qu'un conte, reflétant un état de choses qui nous paraît choquant, soit un document ethnographique relatif à une haute antiquité.

Voici maintenant le point sur lequel porte la discussion de M. Sainéan. L'école anthropologique, en projetant dans un passé lointain toute la substance des contes, perd trop souvent de vue les facultés créatrices de l'imagination populaire et les conceptions morales dont elle s'inspire. Le peuple est un moraliste naïf, mais il aime à moraliser. Il est du côté des petits, des faibles, des opprimés ; il a « une tendance à donner une compensation idéale aux inégalités de la nature » en attribuant une intelligence aiguisée ou même surhumaine à un être laid, disgracié, chétif, qui finit par vaincre les monstres et les géants.

Cela posé, prenons, par exemple, le conte de Cendrillon, sœur cadette et disgraciée qui finit par l'emporter sur ses aînées et à se venger de leurs cruels dédains. Cela s'explique fort bien par la tendance populaire dont il vient d'être question à exalter les humbles et à rétablir l'équilibre à leur profit ; il est donc inutile d'alléguer, comme on l'a fait, que Cendrillon s'assied dans les cendres du foyer parce que, à une certaine époque et dans certaine législation, le plus jeune enfant, dans le partage des biens, avait le foyer pour héritage.

M. Sainéan aurait pu ajouter un exemple plus frappant. Héphaestos-Vulcain, le dieu-forgeron, est un infirme, qui compense sa disgrâce par une merveilleuse habileté. Dans les contes populaires, les forgerons sont souvent des nains en possession de secrets industriels qui assurent leur puissance. On a supposé ingénieusement que ces contes remontaient à une époque où les hommes valides s'adonnaient à la chasse et à la guerre, tandis que les infirmes seuls devenaient des artisans. Mais cette hypothèse paraît superflue dès qu'on accepte, avec M. Sainéan, la tendance de l'imagination populaire à établir des compensations, à attribuer aux nains l'adresse, l'intelligence, aux géants (ogres ou cyclopes) la lourdeur et la bêtise.

Quant à ce fait étrange que certains mythes se retrouvent chez des peuples très éloignés les uns des autres, par exemple en Afrique et en Australie, M. Sainéan croit qu'on peut l'expliquer par le petit nombre de combinaisons dont dispose, malgré son apparente fécondité, l'imagination des hommes. Toutes les légendes sont la mise en œuvre, la combinaison d'une série relativement restreinte d'idées mères, métamorphoses, enchantements, dédoublements, défenses violées, épreuves périlleuses imposées, ingratitude des hommes, reconnaissance des animaux, etc. Il peut y avoir du vrai dans cette manière de voir qui, d'ailleurs, n'est aucunement nouvelle : mais il y a bien des coïncidences, dans l'ensemble comme dans le détail des mythes, qui semblent réclamer une explication différente — encore à trouver.

L'art et la magie[1]

Nous connaissons aujourd'hui, surtout dans le Périgord et dans la région des Pyrénées, une dizaine de cavernes dont les parois sont décorées de gravures ou de peintures[2]. Ces monuments de l'art préhistorique viennent s'ajouter aux gravures sur pierre, sur os et sur corne, aux reliefs et aux figures en ronde-bosse que l'on a découverts, pendant la seconde moitié du XIXe siècle, dans les cavernes habitées de l'âge du renne, en particulier dans le Périgord et dans la région des Pyrénées, qui ont aussi fourni les spécimens de gravures et de peintures sur rochers.

Il n'existe point de catalogue complet de ces diverses manifestations de l'art et le recueil qui doit en révéler les plus importantes, composé à grands frais par M. Piette, n'a pas encore été livré au public (1904.) On peut estimer à cent cinquante au moins le nombre des gravures et sculptures recueillies dans les cavernes et offrant des motifs reconnaissables, empruntés surtout au monde animal. Pour en rendre l'étude plus accessible, j'ai fait développer, au Musée de Saint-Germain, toutes

1. [*L'Anthropologie*, 1903, p. 257-266.] J'ai indiqué en quelques lignes les idées essentielles de ce mémoire dans un article de la *Chronique des arts*, publié le 7 février 1903 et réimprimé dans la *Revue archéologique* de mars-avril, p. 290. Au mois de mai, dans une séance de l'Académie des Inscriptions, M. le docteur Capitan a parlé de totémisme et de magie à propos des peintures des cavernes; mais il l'a fait en se référant à mon article, dont je lui avais donné connaissance et dont j'ai développé, séance tenante, les conclusions. Certains comptes-rendus de cette séance (par exemple dans le *Petit Temps* du 20 mai) ont résumé les choses de telle façon qu'on pourrait me soupçonner d'exprimer ici des idées qui appartiennent à M. Capitan, ce qu'il regretterait sans doute encore plus que moi. La présente note a pour objet d'éviter tout malentendu à cet égard.

2. Voir un résumé de ces découvertes dans *L'Anthropologie*, 1901, p. 671; 1902, p. 348.

les gravures dont cet établissement possède des originaux ou des moulages, à l'exception de celles de la collection de M. Piette; les développements, très habilement exécutés par M. Champion, ont été rangés et classés dans trois grands cadres qui sont exposés dans la première salle du Musée. Cette collection d'images offre le plus vif intérêt; c'est maintenant seulement qu'on peut apprécier à leur valeur et comparer entre elles bien des représentations gravées sur le pourtour d'os longs ou sur des « bâtons de commandement ». A mesure que l'on publiera les scènes gravées ou peintes sur les parois des cavernes, je me propose d'en placer des reproductions photographiques dans d'autres cadres qui seront fixés aux murs de la même salle.

Grandes et petites images appartiennent à la même civilisation et à la même époque; c'est ce que prouve la présence, dans l'une et l'autre série, d'animaux caractéristiques de la seconde phase des temps quaternaires, tels que le mammouth, le renne et le bison européen. D'ailleurs, entre les dessins des parois et ceux des objets mobiliers, il existe de telles analogies et un air de famille si accusé qu'un archéologue, même étranger à la paléontologie, n'hésiterait pas à les classer dans le même groupe, ou dans deux groupes contemporains et apparentés.

En dressant, pour mon usage personnel, une liste, nécessairement fort incomplète, des monuments connus de l'art quaternaire, j'ai constaté d'abord — ce qu'on avait observé depuis longtemps — que les motifs empruntés au monde animal sont de beaucoup les plus nombreux; puis — ce qui paraît nouveau — que les animaux représentés sont, à titre exclusif, ceux dont se nourrit un peuple de chasseurs et de pêcheurs. Ces animaux-là étaient *désirables*, tandis que les autres ne l'étaient point; ils étaient *undesirable*, suivant un mot anglais dont nous n'avons pas l'équivalent. Les *undesirable animals* comprenaient les grands félins, tels que le lion et le tigre, la hyène, le chacal, le loup, diverses variétés de serpents, etc. Je ne connais pas une seule représentation de ces animaux, car la prétendue *felis spelaea* de Bruniquel est probablement

un bovidé mal dessiné[1] et les *serpents* de la Madelaine[2] et de Montgaudier[3] sont d'énormes anguilles[4]. Ainsi l'on peut dire, d'une manière générale, que les chasseurs de l'époque du renne se sont abstenus de figurer les animaux carnassiers, voisins redoutables et qui n'étaient guère comestibles; il est pourtant certain qu'ils les connaissaient, qu'ils les craignaient et qu'ils avaient l'occasion de les voir morts ou vivants.

Dans le groupe d'images qui nous occupent, les oiseaux semblent aussi très rares; il y a là un fait que je signale, mais dont je n'entrevois pas l'explication[5]. En revanche, l'absence de l'hippopotame et du rhinocéros n'est pas surprenante, car le premier de ces animaux était sans doute déjà éteint en France et le second paraît avoir été peu commun[6].

Si, sur deux cents figures d'animaux environ, gravées, sculptées ou peintes, on ne compte pas un seul carnassier, cela ne peut être un simple effet du hasard. De cette constatation découle une conséquence importante : à savoir que les troglodytes, en dessinant, en peignant ou en sculptant, n'ont pas seulement cherché à occuper leurs loisirs ou à fixer leurs souvenirs visuels pour faire admirer leur adresse de leurs compagnons Le choix sévère qui a présidé à leur activité d'artistes implique, pour cette activité elle-même, des causes moins banales que celles alléguées jusqu'à présent. Ils savaient ce qu'ils faisaient et pourquoi ils le faisaient; ce n'étaient pas

1. Voir la bonne gravure publiée par M. Cartailhac dans *L'Anthropologie*, 1903, p. 145. La croupe est bien celle d'un bovidé.

2. S. Reinach, *Alluvions et Cavernes*, fig. 90, p. 228.

3. *Ibid.*, fig. 135, p. 266.

4. M. Piette m'a opposé (*L'Anthropologie*, 1904, p. 174) quelques figurations de serpents et une gravure qui, suivant lui, représenterait un loup. Mais le loup est très douteux et les serpents peuvent appartenir à des espèces comestibles. Du reste, M. Piette reconnaît lui-même que l'homme quaternaire figurait presque exclusivement des animaux bons à manger.

5. M. Piette écrit (*loc. laud.*, p. 174-175) : « Ils ont rarement dessiné des oiseaux. Cependant ils en mangeaient, puisqu'on en rencontre des ossements... On ne s'explique donc pas très bien la raison de la rareté de ces représentations ».

6. M. Piette a publié deux têtes de Rhinoceros Tich. de Gourdan, gravées sur stalagmite (*ibid.*, p. 147). La détermination de l'espèce est-elle certaine?

des rêveurs et des oisifs, gravant ou peignant n'importe quelle silhouette familière suivant leur inspiration du moment.

L'ethnographie nous a depuis longtemps renseignés sur les goûts artistiques de certains peuples contemporains, vivant à l'état sauvage ou barbare. La gravure et la sculpture sur os fleurissent parmi les Hyperboréens, en particulier chez les Esquimaux, qui, en revanche, ignorent la peinture sur paroi; la gravure sur paroi est répandue en Afrique, notamment dans la région saharienne et chez les Boschimans, qui exécutent aussi des peintures sur les rochers; les Australiens peignent beaucoup sur pierre et sur bois, mais ignorent la sculpture et la gravure[1]. A la différence des sauvages de nos jours, les troglodytes du sud-ouest de la France paraissent avoir été à la fois peintres et sculpteurs, ou du moins les tribus qui comptaient des peintres et des sculpteurs ont vécu à la même époque dans la même région. Mais le seul espoir que nous ayons de savoir *pourquoi* les troglodytes ont peint et sculpté, c'est de poser la même question aux primitifs actuels dont la condition nous est révélée par l'ethnographie.

La question, d'ailleurs, a souvent été posée, sans amener de réponses intéressantes. Les primitifs actuels, quelques primitifs qu'ils paraissent, ont derrière eux un long développement; ils ont reçu de leurs ancêtres des traditions qu'ils observent et des habitudes auxquelles ils se conforment sans les comprendre. Lors donc qu'un sauvage répond qu'il sculpte ou qu'il peint pour s'amuser, ou parce que ses ancêtres l'ont fait, ou qu'il déclare n'en pouvoir donner de motif, cela prouve seulement que son activité artistique s'exerce à l'état de survivance ou de jeu. Mais il suffit que quelques sauvages fassent des réponses plus précises pour que nous donnions à ces dernières la préférence, à la condition qu'elles s'accordent avec certaines idées d'ordre général qui sont communes à tout l'ensemble de l'humanité.

De ces idées, une des plus répandues est celle-ci : l'image d'un être ou d'un objet donne une prise sur cet objet ou sur

1. Voir E. Grosse, *Les débuts de l'art*, trad. franç., p. 124 et suiv.

cet être; l'auteur ou le possesseur d'une image peut *influencer* ce qu'elle représente. Il s'agit, bien entendu, d'une *prise* ou d'une *influence* d'ordre magique, relevant d'une croyance extrêmement ancienne, antérieure aux religions et aux théogonies, mais si profondément enracinée dans l'esprit humain qu'elle s'est maintenue à côté des religions, souvent malgré elles, et paraît même devoir leur survivre.

Une des conséquences de cette idée, que le semblable donne prise sur le semblable, inspire aux hommes la crainte d'être représentés en effigie, crainte très répandue et dont certaines religions ont tenu compte en interdisant de peindre ou de sculpter la figure humaine. L'opération magique de l'*envoûtement*, si fréquente encore au moyen âge et consistant à briser ou à transpercer une image pour nuire à l'original ou le faire périr, n'est qu'un exemple entre cent des effets de cette croyance, qu'il existe un réseau de liens invisibles entre les choses ou les êtres et leurs effigies[1].

Si la crainte d'être représentés, très commune parmi les primitifs, a entravé le progrès de l'art, le désir d'influencer ou d'attirer les choses ou les êtres a contribué efficacement à ce progrès. Cela n'est pas seulement vrai pour l'art plastique. On connaît de nombreux exemples de représentations pantomimiques ou dramatiques dont l'objet est de provoquer, de susciter des mouvements ou des phénomènes semblables, dans le monde des objets inanimés ou animés. Rappelons seulement les pratiques usitées chez tant de peuples pour obtenir la pluie en versant de l'eau sur le sol, pour déchaîner l'orage en imitant le bruit du tonnerre, etc. Les Australiens ont un grand nombre de danses mimiques dites danses d'animaux, dont la plus connue est celle du kangourou; les danseurs imitent, avec une habileté singulière, les mouvements de cet animal. C'est, disent les uns, parce que l'instinct d'imitation est très développé chez les primitifs[2]; c'est, prétendent les autres,

1. Voir les exemples réunis par Hirn, *Origins of art*, p. 287 et la bibliographie qu'il cite. La coutume d'exécuter les criminels absents en effigie existait encore au moyen âge en Périgord (Tarde, *Études pénales*, p. 241).

2. Voir E. Grosse, *Les débuts de l'art*, trad. franç., p. 165.

parce qu'il s'agit d'initier ainsi les novices à la connaissance des mœurs d'un animal dont la chasse est une nécessité essentielle pour l'Australien. Aucune de ces explications n'est acceptable : le but de la danse du kangourou, comme on l'a déjà reconnu, est de conférer aux danseurs un pouvoir magique sur le gibier dont ils imitent les mouvements[1]. Le pouvoir que ces hommes prétendent devoir à l'image mimée, d'autres l'attendent de l'effigie sculptée ou peinte : ainsi, chez les Golds de la Sibérie orientale, des poissons sculptés sont employés à titre de « charmes » pous attirer les poissons[2].

Des faits très intéressants, dans l'ordre d'idées qui nous occupe, ont été constatés par d'excellents observateurs, MM. Spencer et Gillen, parmi les tribus du centre de l'Australie. Certaines larves d'insectes, dont les Australiens sont très friands, sont connues sous le nom d'*udnirringita*, que l'on traduit en anglais par *witchetty grub*, le mot *udnirringa* désignant les herbes ou la brousse où ces insectes trouvent leur nourriture. Lorsque le clan qui a ces larves pour totem accomplit la cérémonie de l'*intichiuma*, il se réunit au pied d'une paroi rocheuse où sont peintes de grandes images des *witchetty grub*[3]. Le but de la cérémonie est d'assurer, par des moyens magiques, la multiplication de l'animal totem. Les chants exécutés en chœur sont des invocations à l'insecte que l'on prie d'accourir de tous les points de l'horizon et de pondre un grand nombre d'œufs[4]. Tel est, d'ailleurs, l'objet constant des *intichiuma*. « Chaque totem, disent les auteurs anglais, comporte une cérémonie spéciale, et il n'y a pas deux cérémonies semblables; mais les unes comme les autres ont pour but unique d'accroître le nombre des animaux ou des végétaux d'après lesquels le totem est dénommé; par suite, si l'on prend la tribu dans son ensemble, les cérémonies sont censées servir à augmenter ses ressources alimen-

1. Voir Y. Hirn, *The origins of art*, p. 285.
2. *Ibid.*, p. 287.
3. Spencer and Gillen, *The native tribes of Central Australia*, 1899, p. 171, fig. 24.
4. *Ibid.*, p. 172.

taires. » On sait que cette conception nouvelle du culte totémique est due aux recherches de MM. Spencer et Gillen et qu'elle a été admise et développée presque aussitôt par M. Frazer.

Décrivant les cérémonies du clan de l'*émou*, les mêmes voyageurs racontent que certains indigènes répandent leur propre sang sur une surface de trois mètres carrés jusqu'à ce que le sol en soit bien imprégné. Une fois le sang séché, on prend de la terre de pipe, de l'ocre jaune et du charbon de bois; puis, sur l'aire rougie par le sang, on peint l'image sacrée de l'*émou* totem, avec des cercles jaunes et noirs qui représentent les œufs de l'oiseau, soit avant, soit après la ponte. C'est autour de cette image que les hommes du clan viennent s'accroupir et chanter en chœur, pendant que le chef ou maître de la cérémonie leur explique les détails du dessin[1]. Étant donné le but de ces rites, nous avons ici un exemple incontestable de l'emploi magique d'une image peinte pour favoriser la multiplication du modèle. La relation du second voyage de MM. Spencer et Gillen n'a pas encore paru; mais M. Frazer, qui en lit les épreuves, m'écrivait de Cambridge, à la date du 17 juin 1903 : « Je trouve dans ce livre la description de peintures totémiques très soignées, exécutées sur le sol et formant partie intégrante de rites totémiques ». A la fin de leur volume de 1899, MM. Spencer et Gillen ont consacré quelques pages aux peintures exécutées par les Australiens sur les rochers et en ont reproduit en couleurs plusieurs spécimens[2]. Ils considèrent qu'une notable partie de ces peintures sont en relation avec le culte totémique et ils nous apprennent — détail essentiel — que, dans un grand nombre de cas, elles sont tracées sur des parois rocheuses en des endroits qui sont strictement tabous pour les femmes, les enfants et les hommes non initiés. Il y a là une analogie bien curieuse avec cette constatation faite en France, que les peintures des cavernes n'en occupent pas l'entrée, où pénètre la

1. *Ibid.*, p. 179 sq., fig. 29.
2. *Ibid.*, p. 614 et suiv.

lumière du jour, mais sont reléguées dans les parties les plus obscures, au fond de longs corridors difficiles d'accès.

Dès que j'eus appris, par les relations de MM. Capitan et Breuil, que les peintures de nos cavernes avaient été exécutées dans ces conditions, il me parut évident qu'elles ne pouvaient être expliquées comme de simples jeux et que leur caractère religieux et mystique devenait, par cela même, incontestable. Assurément il y aurait de la témérité à postuler, pour les troglodytes de l'époque du Renne, des cultes totémiques identiques à ceux des Aruntas de l'Australie actuelle; mais, à moins de vouloir renoncer à toute tentative d'explication, il est plus raisonnable de chercher des analogies chez des peuples chasseurs d'aujourd'hui que chez les peuples agriculteurs de la Gaule ou de la France historique. Or, la représentation d'animaux comestibles au fond de nos grottes, à l'exclusion, comme je l'ai déjà dit, des carnassiers, s'expliquerait fort bien si l'état religieux des troglodytes avait été semblable à celui des Aruntas étudiés par MM. Spencer et Gillen. Il s'agissait d'assurer, par des pratiques magiques, la multiplication du gibier dont dépendait l'existence du clan ou de la tribu. Des cérémonies, auxquelles ne participaient que les adultes, avaient lieu à cet effet, dans la partie la plus obscure de la caverne, dont l'accès était interdit aux profanes. Les peintures, exécutées peut-être à la lumière artificielle (bien qu'on n'ait pas relevé de traces de fumée sur les parois), ne pouvaient être visibles que dans les mêmes conditions, à moins que l'habitude de vivre dans les ténèbres n'ait développé, chez les hommes de ce temps-là, une puissance visuelle très supérieure à la nôtre[1]. Ces peintures formaient l'objet du culte, qui s'adressait non aux individus représentés, mais à l'espèce, sur laquelle on croyait avoir prise et influence par le fait même de la représentation des individus. Si les troglo-

1. J'ai émis l'hypothèse (*Chronique des Arts*, 7 février 1903) que les troglodytes, passant une partie de leur existence dans les cavernes, avaient pu acquérir la faculté de voir dans les ténèbres, là où l'homme de nos jours ne distingue rien. Il faudrait, pour être fixé à cet égard, posséder des données, qui me font défaut, sur la variabilité de la puissance visuelle chez l'homme.

dytes pensaient comme les Aruntas, les cérémonies qu'ils accomplissaient devant ces effigies devaient tendre à assurer la multiplication des éléphants, des taureaux sauvages, des chevaux, des cervidés, qui leur servaient ordinairement de nourriture; il s'agissait aussi de les attirer en grand nombre dans les environs de la caverne, d'après ce principe de physique sauvage qu'un esprit ou un animal peut être contraint de choisir pour séjour le lieu où a été représenté son corps. M. Hirn a proposé d'appeler *magie homéopathique* celle qui a pour principe cette attraction des semblables, *similia similibus*[1]. Ainsi s'expliquerait à merveille l'absence, dans les peintures des cavernes, des animaux carnassiers; si, aujourd'hui encore, dans certaines campagnes, on craint de nommer le loup, de peur de le faire venir, combien les troglodytes ne devaient-ils pas redouter de représenter des fauves qui menaçaient non seulement leur vie, mais celle des herbivores qui constituaient leur gibier?

Peut-on chercher à expliquer de même les images d'animaux gravées sur pierre, sur os et sur corne, ou sculptées en ronde-bosse, qu'on a recueillies dans les cavernes de l'âge du renne? Un seul auteur, l'obscur Bernardin, a proposé, vers 1876, d'admettre une relation entre ces images et celles des clans à cultes totémiques; mais cette hypothèse n'a pas eu d'écho et je ne la trouve plus mentionnée nulle part[2]. Les sa-

1. Hirn, *The origins of art*, p. 282.

2. Dans un article de la *Revue savoisienne* (février 1876), Bernardin, conservateur du Musée de Melle en Belgique, compara les bâtons généalogiques des Maoris non seulement aux bâtons de commandement, mais aux os et aux bois de renne portant des entailles. P. 12 : « Les instruments nommés bâtons de commandement portent assez souvent des encoches régulières; ces entailles n'auraient-elles pas eu pour but de rappeler les généalogies des chefs? On y voit ordinairement d'un côté le dessin d'un animal...; cet animal ne désignerait-il pas la tribu, par exemple la tribu de la Truite en Belgique, les tribus du Bouquetin, de la Belette, du Castor ou de la Loutre en Savoie?... *Les Indiens de l'Amérique du Nord avaient aussi des figures d'animaux comme symboles ou totems de leurs tribus.* » Revon fit allusion à cette théorie en 1878 (*La Haute-Savoie avant les Romains*, p. 13). S'il en a été question ailleurs, je n'en suis pas informé. Avant d'avoir rencontré ces passages, j'écrivais dans la *Revue archéologique* (1899, II, p. 478), à propos du livre de MM. Girod et Massénat : « J'ai souvent, pour ma part, insisté sur le caractère religieux des

vants contemporains ont été généralement d'accord pour voir, dans les gravures et sculptures de l'âge du renne, les produits d'une activité proprement artistique, activité servie par des qualités d'observation et d'habileté manuelle que la lutte pour la vie devait développer chez les primitifs[1]. On a même prétendu que les troglodytes, grâce à leurs troupeaux de rennes semi-domestiqués, devaient avoir l'existence assurée et des loisirs, sans quoi ils n'auraient pu consacrer beaucoup de temps à l'art, qui est un luxe de la vie. Quant aux objets ornés par excellence, que l'on appelle *bâtons de commandement*, on y a reconnu successivement des armes, des instruments à redresser les flèches, des insignes de la dignité des chefs, des pièces servant à l'attelage des rennes, des espèces d'agrafes pour vêtements, des trophées de chasse. Cette dernière hypothèse est celle à laquelle je me suis arrêté en 1889[2]; mais j'ajoutais, pris d'un légitime scrupule : « Il est impossible de dire si ces trophées ont été ou non l'objet de pratiques superstitieuses; cette hypothèse n'aurait rien d'invraisemblable. » En effet, et elle me paraît aujourd'hui tout à fait légitime. Nous ignorons et nous ignorerons sans doute toujours le rôle joué par les bâtons de commandement dans les cérémonies magiques; mais il ne me semble pas douteux que telle ait été leur destination. Ce qui est vrai de ces bâtons doit l'être des autres objets sculptés ou gravés, bien qu'il reste possible que certaines gravures confuses ou incomplètes ne soient que les essais de dessinateurs novices et n'aient jamais été employées rituellement. Parmi les os gravés recueillis par M. Piette, il y a des têtes d'animaux écorchés, qui posent un problème très difficile. Les troglodytes auraient-ils travaillé d'après l'écorché comme les artistes modernes, dans le dessein de mieux apprendre leur métier? Évidemment, cette explica-

bâtons de commandement et je crois très légitime, à l'encontre de Mortillet, d'attribuer aux hommes des cavernes une *religiosité* déjà développée. Peut-être les figures d'animaux, si fréquentes dans leur art, témoignent-elles d'une sorte de totémisme. »

1. E. Grosse, *Les débuts de l'art*, trad. franç., p. 151.

2. S. Reinach, *Alluvions et Cavernes*, p. 234.

tion est inadmissible; il faut en chercher une autre. Or, lorsque le cheval sauvage, tué hors de la caverne, y était amené par les chasseurs, il est probable qu'ils l'avaient dépouillé de sa peau et même dépecé sur place; la tête écorchée était apportée comme un trophée de victoire. C'est cette tête écorchée que l'on désirait voir souvent; c'est elle qui, copiée dans l'os ou dans la corne, devait servir comme un charme pour attirer d'autres chevaux près de la caverne. La qualifier d'œuvre d'art, au sens moderne du mot, est nécessairement un anachronisme; le sculpteur préhistorique n'était point préoccupé de *plaire*, mais d'*évoquer*.

C'est, en effet, cette idée mystique de l'*évocation* par le dessin ou le relief, analogue à celle de l'*invocation* par la parole, qu'il faut chercher à l'origine du développement de l'art à l'âge du renne. Cet art n'était donc pas ce qu'est l'art pour les peuples civilisés, un luxe ou un jeu; c'était l'expression d'une religion très grossière, mais très intense, faite de pratiques magiques ayant pour unique objet la conquête de la nourriture quotidienne. Une peinture, une sculpture représentant des animaux comestibles assurait le succès de la chasse ou de la pêche non moins que les harpons barbelés ou les sagaies. Pas plus que les Australiens de nos jours, ces hommes ne devaient assigner à la religion un but différent des satisfactions immédiates de leur vie physique; ils en étaient encore à cette phase où l'humanité se passe de dieux et n'interpose pas de puissances supérieures entre elle et la nature, parce qu'elle croit pouvoir dominer directement la nature et, dans la limite de ses besoins, l'asservir par la violence ou par la magie.

Si ce qui précède est exact, on voit que les savants de camps opposés ont été également dans l'erreur quand ils ont pensé que les troglodytes n'avaient aucune espèce de religion et quand ils leur ont attribué un rudiment de culte solaire, avec des symboles et des amulettes appropriés. L'état mental des troglodytes, éclairé par celui des Aruntas, ne comportait encore ni une théologie — chose essentielle à toute religion moderne — ni un culte astral, qui convient à un peuple agri-

culteur. Les Aruntas croient que le soleil est une femme qui vient chaque nuit se reposer sur la terre[1], mais ils ne le représentent pas par un cercle et ne lui adressent pas de prières. Bien que la question soit encore obscure[2], il semble que les primitifs les plus arriérés considèrent les corps célestes comme des animaux ou des hommes et ne s'élèvent que lentement à la notion de la supériorité de leur essence, de la dépendance du monde organique à leur égard.

Les modernes parlent souvent, par hyperbole, de la magie du pinceau ou du ciseau d'un grand artiste et, en général, de la magie de l'art. Entendu au sens propre, qui est celui d'une contrainte mystique exercée par la volonté de l'homme sur d'autres volontés ou sur les choses, cette expression n'est plus admissible; mais nous avons vu qu'elle était autrefois rigoureusement vraie, du moins dans l'opinion des artistes. Il y aurait beaucoup d'exagération à prétendre que la magie est la source unique de l'art, de nier la part de l'instinct d'imitation, de celui de la parure, du besoin social d'exprimer et de communiquer la pensée; mais la découverte des peintures rupestres de France et d'Espagne, complétant celle des objets sculptés et gravés recueillis dans les cavernes, paraît démontrer que le grand essor de l'art, à l'âge du renne, est lié au développement de la magie, telle qu'elle s'offre encore à notre étude dans les tribus de chasseurs et de pêcheurs.

1. Spencer et Gillen, *op. laud.*, p. 561.
2. Cf. Lang, *Myth, Ritual and Religion*, t. I, p. 122 et suiv.

L'amphidromie[1].

Grâce surtout aux lexicographes et aux scholiastes, nous connaissons avec quelque exactitude les cérémonies qui accompagnaient et suivaient, à peu de jours d'intervalle, la naissance des enfants athéniens.

Pour les autres cités grecques, les informations font presque entièrement défaut; mais il est légitime d'admettre que les usages observés en Attique l'ont été également ailleurs, en particulier dans les villes ioniennes.

La première de ces cérémonies, qui paraît avoir précédé — du moins à une certaine époque — celle où l'enfant recevait un nom, est appelée l'*amphidromie*, d'un terme qui en indique assez, sinon la nature intime, du moins le caractère extérieur[2].

Après avoir dit, dans la *Cité antique*[3], que la naissance d'une fille « ne remplissait pas l'objet du mariage », parce que « la fille ne pouvait pas continuer le culte », Fustel de Coulanges s'exprime comme il suit : « Il fallait... pour le fils... une sorte d'initiation. L'enfant était présenté aux dieux domestiques; une femme le portait dans ses bras et, en courant, lui faisait faire plusieurs fois le tour du feu sacré. Cette cérémonie avait pour double objet, d'abord de purifier l'enfant, c'est-à-dire de lui ôter la souillure que les anciens supposaient qu'il avait contracté par le seul fait de la gestation, ensuite de l'initier au culte domestique ».

Ces lignes appellent plusieurs observations. En premier lieu, Fustel a fait erreur en pensant que le rite de l'amphidro-

1. [*L'Anthropologie*, 1899, p. 663-670.]
2. *Amphi-dromia*, la « course autour », la « course circulaire ».
3. Fustel de Coulanges, *La cité antique*, p. 53 (éd. de 1879).

mie était observé seulement à l'occasion de la naissance d'un fils. Les textes ne disent rien de la sorte; ils impliquent même nettement le contraire, car il y est question d'un enfant sans acception de sexe, τὸ βρέφος[1]. Il n'est donc pas possible de considérer l'amphidromie comme une sorte d'initiation à la religion du foyer dans le sens strict où Fustel l'a entendue.

En second lieu, Fustel affirme que l'enfant, porté rapidement autour du feu sacré, reposait sur les bras d'une femme. Schoemann[2] dit que cette femme était soit la grand'mère, soit une de celles qui avaient soigné l'accouchée. M. Saglio[3] croit savoir que l'enfant était tenu par *deux* de ces femmes, ce qui devait être bien incommode pour elles et pour lui. Le dernier auteur qui ait traité de l'amphidromie, M. Stengel[4], prétend que c'était « probablement la nourrice ». Aucune de ces assertions n'est étayée d'un texte; il n'y a là qu'une de ces vieilles erreurs qui se transmettent, avec une ténacité singulière, de manuel en manuel. L'enfant n'était tenu ni par une femme, ni par deux femmes, mais par un homme, qui était probablement son père.

Le dire de M. Saglio, que l'enfant était tenu par deux femmes, remonte sans doute à quelque auteur moderne qui aura voulu expliquer ainsi la préposition ἀμφι- dans ἀμφιδρομία. L'idée même que l'enfant était porté par une femme dérive d'un texte manifestement altéré du scholiaste de Platon, qui est en contradiction avec tous les autres. Harpocration, Hésychius, Suidas se servent du masculin pour désigner ceux qui portent les enfants autour des autels. Le scholiaste de Platon[5] emploie exactement les mêmes termes que les auteurs susdits (il copie la même glose d'époque alexandrine), mais il écrit τρέχουσαι (fém.), au lieu de τρέχοντες (masc.). Comme l'a déjà fait observer Preuner en 1864[6], c'est là une erreur évidente

1. Hesychius et Suidas, au mot ἀμφιδρομία.
2. Schoemann, *Griechische Alterthümer*, t. II, p. 537.
3. Saglio, *Dictionnaire des antiquités*, au mot *Amphidromia*.
4. Art. *Amphidromia* dans la *Realencyclopaedie* de Pauly-Wissowa.
5. Schol. Plat., *Théétète*, p. 122 *b*.
6. Preuner, *Hestia-Vesta*. Tubingue, 1864, p. 53.

et qui s'explique par le contexte : ἡμέρα πέμπτη τοῖς βρέφεσιν ἐκ γενέσεως, οὕτω κληθεῖσα παρ' ὅσον ἐν ταύτῃ καθαίρουσι τὰς χεῖρας αἱ συνεφαψάμεναι τῆς μαιώσεως καὶ τὸ βρέφος περὶ τὴν ἑστίαν φέρουσι τρέχουσαι κύκλῳ. Le scholiaste vient de parler des *femmes* qui ont coopéré à l'accouchement et qui se purifient en conséquence ; il oublie, dans la proposition suivante, de changer le genre du participe, ou plutôt ce sont les copistes ou les éditeurs qui ont commis cette « erreur d'influence » très excusable[1]. Quoi qu'il en soit, elle ne peut être contestée, et les auteurs qui, à ce propos, parlent de la nourrice, de la grand'-mère ou de la sage-femme, ne font que broder des conjectures faciles autour d'un mot altéré.

Le consciencieux Schoemann écrit que l'enfant était *porté* autour du foyer familial (*um den häuslichen Heerd getragen*)[2]. Il ne fait même pas allusion au caractère le plus frappant de cette cérémonie, à savoir qu'elle s'exécutait en courant. Là-dessus, cependant, tous les textes sont d'accord ; ils emploient le verbe τρέχειν, *courir*. Il ne peut donc s'agir d'une procession solennelle, à laquelle ne conviendrait qu'une allure lente. Ceux mêmes des modernes qui ne négligent pas de noter la rapidité de l'évolution autour de l'autel ne semblent pas y attacher d'importance et n'en relèvent pas l'étrangeté. Ainsi Erwin Rohde[3] ne voit dans cette cérémonie qu'une survivance de la purification de l'enfant par le feu sacré. Mais, alors, pourquoi la course ? Pourquoi la purification par le feu exigeait-elle une si grande hâte ? On s'attendrait, bien plutôt, au contraire, afin que le voisinage du foyer eût tout son effet. Personne, que je sache, ne s'est posé cette question ; elle était cependant suggérée par le nom même de la fête, ἀμφιδρομία, *circumcursatio*.

Dans un mémoire de Petersen, où il est longuement question de l'amphidromie[4], on lit avec surprise que les femmes,

1. M. Saglio dit que l'enfant était « peut-être porté primitivement par des hommes ». Il y a, dans cette concession, le résultat d'un effort pour tenir compte des textes, sans cependant rejeter l'erreur traditionnelle.
2. Schoemann, *Griech. Altherthümer*, t, II, p. 537.
3. E. Rohde, *Psyche*, p. 360.
4. *Fleckeisen's Jahrbücher*, 1858, p. 286 et suiv.

portant l'enfant autour de l'autel, étaient légèrement vêtues, *leicht bekleidete Frauen*. Telle est l'interprétation, particulière à ce savant, du texte capital d'Hésychius sur l'amphidromie : τὸ βρέφος βαστάζοντες περὶ τὴν ἑστίαν γυμνοὶ τρέχουσι. Il est question là, sans aucun doute, d'hommes nus qui courent. Petersen, persuadé d'avance que l'enfant ne pouvait être porté que par des femmes, ne tient pas compte du masculin βαστάζοντες et se refuse, d'autre part, à se figurer des femmes nues courant autour de l'autel familial. Il traduit donc γυμνοί par « légèrement vêtues », donnant ainsi un curieux exemple des erreurs auxquelles expose l'interprétation des textes les plus clairs sous l'influence d'idées préconçues.

Cette nudité de l'homme, qui porte l'enfant en courant autour de l'autel — car il est évident que le pluriel, βαστάζοντες, indique simplement la généralité de l'usage — est un détail bien attesté qui présente un intérêt essentiel. S'il n'en est fait mention que dans un seul texte, c'est probablement que l'usage s'était de bonne heure modifié à cet égard. Cela est d'autant plus explicable que le coureur nu, portant l'enfant, ne pouvait guère être que le père de famille ou quelque proche parent. A quel étranger aurait-on permis de jouer un tel rôle dans cette cérémonie domestique? Le silence des textes ne peut être invoqué contre notre hypothèse, bien au contraire : en l'absence de toute autre indication, le lecteur grec devait comprendre que le nouveau-né était porté par son père, et non par un esclave ou un étranger.

Ainsi, différents indices nous autorisent à considérer l'amphidromie comme une très ancienne coutume, dont la relation avec le culte du foyer n'est peut-être que secondaire et qui, en tous les cas, présente des particularités — la course, la nudité du coureur — dont ne peuvent rendre compte ni le culte de l'autel domestique, ni l'idée de la purification par le feu.

Avant de proposer une explication nouvelle et mieux en rapport avec les données du problème, il faut entrer dans quelques développements sur les croyances qui mettent la santé et le bien-être des nouveaux-nés en rapport avec l'état et les actes de leurs parents.

Ces croyances existent encore aujourd'hui à l'état de survivances, mais elles ont été l'objet d'une sélection qui leur a fait perdre leur caractère primitif en leur imprimant celui de prescriptions dictées par l'hygiène. Ainsi l'on répète de nos jours, même dans des milieux intelligents et instruits, qu'une femme enceinte doit éviter toute contrariété, toute frayeur, si elle ne veut pas que l'enfant à naître en porte la trace, sous forme d'une tache rouge ou d'un *naevus*. Pour se convaincre que cette idée — conforme ou non à la vérité scientifique, peu importe — n'est que le résidu d'un amas de superstitions absurdes, il faut la replacer dans le milieu des croyances analogues où toute notion plausible de physiologie fait défaut. Chez plusieurs populations primitives, on a constaté que le *père*, tout aussi bien que la mère, doit s'interdire, pendant la grossesse de celle-ci, un certain nombre d'actes très naturels, de crainte de nuire à la santé de l'enfant[1]. Ainsi, chez les aborigènes de Nias en Malaisie, le futur père ne doit pas converser avec des Malais ou des Chinois, car l'enfant attendu deviendrait incapable de parler sa langue maternelle ; il ne doit pas fendre du bois, car l'enfant pourrait naître avec un bec-de-lièvre; il ne doit pas tuer des poulets ni des cochons, car l'enfant ressentirait les blessures faites à ces animaux. S'il se regarde dans un miroir, l'enfant louchera ; s'il touche un singe, l'enfant sera affligé d'une tête simiesque, etc. Dans une autre île mélanésienne, celle de Saa, tant avant qu'après la naissance de l'enfant, le père ne doit pas s'exposer à des fatigues, s'il veut que l'enfant n'en ressente pas les effets. Dans les îles de Banks, dès qu'un enfant vient au monde, père et mère ne doivent manger que ce que l'enfant est capable de digérer lui-même. Aux Nouvelles-Hébrides, si le père mange des moules, l'enfant risque de prendre des ulcères. Au Brésil, dans la tribu des Bororó, quand un enfant est malade, c'est le père qui avale la potion prescrite par le guérisseur. On pourrait multiplier les faits de ce genre, qui répondent tous à l'idée primitive d'une solidarité étroite, entendue au sens le plus

1. S. Hartland, *The legend of Perseus*, t. II, p. 403.

matériel, entre les membres du clan, Lorsque Mme de Sévigné écrivait à sa fille : « J'ai mal à votre tête », elle donnait une forme littéraire charmante à un sentiment qui reste vrai en tant que sentiment, mais qui, aux yeux des primitifs, était l'expression exacte de la vérité. Il y a comme un retour à ces croyances de sauvages, avec la réflexion et une livrée scientifique en sus, dans les nombreux phénomènes de télépathie allégués de nos jours et qui, dans la plupart des cas, impliquent un contact à distance entre deux membres d'une même famille, entre deux rameaux séparés, mais issus d'un même tronc.

MM. Tylor et S. Hartland ont très justement reconnu qu'il faut chercher dans cet ordre d'idées, et non ailleurs, l'explication de la coutume dite de la *couvade*, au sujet de laquelle on a émis tant d'hypothèses vaines[1]. Le trait caractéristique de cette coutume, déjà constatée par les anciens et qui a laissé des traces dans les deux mondes, mais surtout en Amérique, c'est que le mari, après l'accouchement de sa femme, observe un repos complet pendant plusieurs jours. On a pensé que c'était là une manière d'affirmer à tous les yeux sa paternité; mais une pareille solution, impliquant à la fois des idées morales et le souci du qu'en-dira-t-on, est inadmissible *à priori*. En revanche, si l'on se rappelle les faits que nous venons de citer, il paraît évident que l'idée première est celle-ci : l'accouchée étant condamnée, par sa condition, à une inaction relative, il faut aussi que le père, guerrier ou chasseur, soit tenu, *dans l'intérêt de l'enfant*, d'éviter les mouvements fougueux et la fatigue, parce que l'enfant, par sympathie, s'en ressentirait. Il s'astreindra donc au repos, il se couchera même, et sera traité par ses voisins comme une accouchée. Tel est le thème primitif sur lequel s'est exercée la fantaisie populaire, une fois surtout que l'usage, conservé par la tradition, eût cessé d'être compris de ceux qui s'y conformaient[2].

1. Cette explication avait déjà été suggérée, au XVIIIe siècle, par le Père jésuite Lafitau.

2. M. Couraye du Parc, employé à la Bibliothèque Nationale, veut bien m signaler à ce propos un fait très curieux : « Il y a environ vingt ans, m'écrit-il, mes sœurs ont assisté à l'enterrement d'un enfant mort à quelques mois;

La même conception se reflète dans les cas, également fort nombreux, où l'un des parents de l'enfant se livre à un exercice ou à un acte destiné à accroître, par sympathie, l'aptitude de l'enfant à la répétition de cet acte ou de cet exercice. Le nouveau-né a besoin de repos et de soins : de là, l'usage de la couvade. Mais le nouveau-né doit devenir, le plus tôt possible, un membre actif, endurant et utile de la société ; de là, par exemple aux îles Célèbes, la fustigation à laquelle les voisins soumettent le père du nouveau-né et l'usage qui veut que le père, après avoir subi cette épreuve, tire trois flèches au dessus de la case en criant : Puisse mon fils devenir un vaillant guerrier[1] ! » Mais on peut alléguer des faits observés plus près de nous. Dans l'Altmark, au témoignage de Temme, la mère lit avec application sa Bible et son recueil d'hymnes pendant le baptême de l'enfant, afin, dit-elle, qu'il devienne capable d'apprendre plus aisément sa religion. Aux fêtes du baptême, dans la même province, la mère doit manger de tous les plats pour que son enfant grossisse et prospère. En Thuringe et dans l'Erzgebirge, la même superstition existe ; mais là ce n'est pas la mère, c'est le parrain qui doit goûter à tous les plats. Grimm, qui a rapporté ce fait, ajoute que le parrain, en revenant de l'église, doit précipiter ses pas, *afin que l'enfant apprenne bien vite à courir*.

Ceci va nous ramener à la coutume grecque qui a été le point de départ de cette étude. De tous les maux, en effet, qui peuvent menacer un jeune enfant, le plus redoutable, autrefois comme aujourd'hui, c'est d'être privé de l'usage de ses mem-

c'était à Annouville, petite commune du littoral dans l'arrondissement de Coutances (Manche). En attendant la levée du corps, le petit cercueil est déposé au milieu de l'unique pièce ; il est 3 heures de l'après-midi, *et le père et la mère sont couchés dans leur lit*, dont les invités s'approchent tour à tour pour faire leurs compliments de condoléances, auxquels répondent des gémissements aigus qui font encore partie de l'étiquette requise en pareille circonstance. Tous ces détails me furent racontés par mes sœurs à leur retour de la cérémonie ; elle avaient la conviction que l'attitude des parents était bien une sorte de rite funèbre et une tradition ». La connexité de cette pratique avec le groupe d'usages dont la couvade est le plus connu parait, en effet, très vraisemblable.

1. S. Hartland, *op. laud.*, t. II, p. 408.

bres, de ne pas pouvoir marcher. Au contraire, l'enfant qui marche de bonne heure donne témoignage de sa santé et de sa force; c'est un privilégié et l'on citait en Grèce, comme un exemple de la faveur spéciale d'Asklépios, le cas de l'enfant de Cléo, qui avait marché dès le jour de sa naissance. Le souvenir de ce petit prodige nous a été conservé par le premier registre des guérisons miraculeuses découvert à Épidaure : « Cléo, après cinq ans de grossesse, vint en suppliante vers le dieu et s'endormit dans l'*abaton* ; dès qu'elle en fut sortie et eut franchi les limites de l'enceinte sacrée, elle mit au monde un garçon qui, à peine né, *se lava lui-même à la fontaine et marcha à côté de sa mère*[1]. »

Il semble assez vraisemblable, au point où nous sommes, que la course autour de l'autel, détail essentiel de la fête de l'amphidromie, avait pour objet, à l'époque préhistorique où elle fut instituée, d'agir par sympathie sur les muscles de l'enfant et d'accroître son aptitude à la course. Cette vraisemblance devient presque une certitude à la lumière du fait suivant, rapporté par Grimm[2]. Chez les Esthoniens, le père de l'enfant que l'on baptise court autour de l'église, pendant la cérémonie, afin que l'enfant puisse apprendre à courir vite. Si l'on réfléchit que l'autel de l'Église chrétienne est l'équivalent du foyer familial des anciens âges, on est frappé de l'analogie entre ce baptême esthonien et la fête de l'amphidromie athénienne. De part et d'autre, nous trouvons un rite d'initiation, la présentation de l'enfant à l'autel; de part et d'autre, ce rite est accompagné d'une course du père — ici autour du foyer, là autour de l'autel — qui a pour objet d'assurer à l'enfant la force et l'agilité qu'on lui souhaite. Et l'on comprend maintenant pourquoi le rite de l'amphidromie est accompli par un homme nu, non par une femme : c'est le coureur, dans le costume élémentaire de la course, qui doit donner l'exemple et comme l'impulsion au nouveau-né[3].

1. S. Reinach, *Chroniques d'Orient*, t. I, p. 65. Il est vrai que cet enfant nouveau-né *vivait* depuis cinq ans !

2. Grimm, *Deutsche Mythologie*, éd. E. Meyer, t. III, p. 489 (46).

3. Je me demande aujourd'hui, en réimprimant ce mémoire, s'il ne s'agit

Un scholiaste d'Aristophane[1], s'écartant du témoignage des lexicographes, dit que l'amphidromie est une course exécutée par des hommes autour de l'enfant couché. Il ne faut pas, comme on le fait généralement, écarter ce texte comme résultant d'une erreur. A côté de l'usage athénien ou ionien, connu par Harpocration et Hésychius, il a pu exister des coutumes un peu différentes dans d'autres villes grecques. Au point de vue du folklore, celle que nous venons d'indiquer s'explique aussi bien que l'autre, car, si notre interprétation est exacte, le fait que le coureur porte l'enfant autour de l'autel n'est qu'un détail secondaire dans l'ensemble de la cérémonie.

pas plutôt d'un cas de *nudité rituelle*, comme dans le précepte *Nudus ara, sere nudus* (Virgile, *Géorg.*, I, 299).

1. Schol. Aristophane, *Lysistrata*, 757.

L'art plastique en Gaule et le druidisme[1].

Un des faits les plus dignes d'attention dans l'étude de nos antiquités nationales est l'absence presque complète de monuments figurés entre l'époque du renne et celle de la domination des Romains. Ce fait paraît d'autant plus singulier, au premier abord, que l'époque du renne avait été marquée, en Gaule, par l'efflorescence d'un art très original qui nous a laissé, tant en gravure qu'en relief et en ronde bosse, des œuvres caractérisées par une imitation exacte et intelligente de la nature. Quand de là nous passons à la période néolithique et à celle du bronze, nous ne trouvons plus que les grossières images sculptées sur les parois de quelques grottes de la Champagne, et d'autres, d'un caractère analogue, relevées dans les départements de l'Oise, de Seine-et-Oise et du Gard[2]. Plus récemment, on a découvert dans l'Aveyron et dans le Tarn de grandes pierres sculptées, sortes de « menhirs anthropoïdes », qui paraissent marquer un développement ultérieur, mais localisé, d'un type primitif d'idole féminine[3]. Dans le pays par excellence des monuments mégalithiques, la Bretagne, on n'a pas encore signalé une seule figure d'homme ou d'animal parmi les nombreuses gravures, évidemment symboliques, que présentent les dalles en granit des allées couvertes et des dolmens. A l'époque des armes de fer, la pénurie est la même ; nous ne trouvons guère à mentionner que quelques torques historiés découverts dans les tombes de la Cham-

1. [*Revue celtique*, 1892, p. 189-199.]
2. Cf. nos *Antiquités nationales*, t. I, p. 169.
3. Cf. Hermet, *Bulletin arch. du Comité*, 1898, p. 500-536.

pagne[1] et un petit nombre de figurines de bronze dont la provenance gauloise n'est pas certaine[2].

Les ruines de Bibracte, que feu Tischler appelait une *Pompéi gauloise*, n'ont pas fourni de monuments de sculpture[3], alors que l'industrie de l'argile, des métaux et de l'émail y avait atteint un haut degré de perfection. Si donc les habitants de la Gaule, entre l'époque des dolmens et celle de César, ne nous ont pas laissé de statues, c'est qu'ils n'ont pas voulu en faire, et l'hypothèse d'une interdiction fondée sur des idées religieuses se présente naturellement à l'esprit.

Au cas où cette hypothèse pourrait être démontrée, il en résulterait une conclusion très importante : à savoir que les idées religieuses des habitants de la Gaule celtique n'ont pas varié, sur un point essentiel, depuis la période des monuments mégalithiques jusqu'à la conquête de César.

Au fait attesté par le résultat négatif de tant de fouilles, que les Gaulois n'élevaient point de statues, on a souvent opposé un texte très connu de César, suivant lequel les Gaulois ont pour principale divinité Mercure, dont il existe, nous dit-il, de nombreuses images, *plurima simulacra*. Mais je crois avoir démontré[4] que ce texte ne dit point ce qu'on lui fait dire. César entend par *simulacra Mercurii* les pierres debout ou menhirs, qui devaient naturellement suggérer à son esprit, ou à celui de l'écrivain grec qu'il a suivi, l'idée des Hermès (Ἑρμαῖ) ou piliers carrés qui passaient pour les plus anciennes représentations symboliques de ce dieu. Il y a là, sur le sol même de la Grèce, une survivance de l'époque où toutes les divinités étaient figurées par une pierre non sculptée, λίθος

1. *Mém. de la Soc. des Antiq.*, t. XLVI, p. 112; *Bullet. arch. du Comité*, 1887, p. 331. Cf. *Congrès internat. de* 1889, p. 311 et S. Reinach, *La sculpture en Europe avant les influences gréco-romaines*, Angers, 1896 (extrait de *L'Anthropologie*).

2. Lunkhofen, *Rev. archéol.*, 1879, II, p. 52; Domèvre en Haye, *Journal de la Soc. d'archéol. lorraine*, juillet 1886.

3. A l'exception d'une petite tête de taureau en bronze, conservée au Musée de Saint-Germain.

4. *Revue celtique*, 1890, p. 224. D'autres archéologues, dès le début du XIX[e] siècle, avaient émis la même opinion.

ἀργός, κίων, ou par un morceau de bois équarri, σανίς. Ainsi Pausanias, après avoir décrit les trente piliers quadrangulaires qui représentaient, à Pherae en Achaïe, les images d'autant de dieux, ajoute qu'autrefois, chez tous les Hellènes, les pierres brutes tenaient lieu d'images du culte : Τὰ δὲ ἔτι παλαιότερα καὶ τοῖς πᾶσιν Ἕλλησι τιμὰς θεῶν ἀντὶ ἀγαλμάτων εἶχον ἀργοὶ λίθοι (VII, 22, 3). Tertullien parle de la Pallas Attique et de la Cérès Pharia (ou *Raria*, c'est-à-dire d'Eleusis?) « quae sine forma rudi palo et solo staticulo ligni informis repraesentantur[1]. » A côté des textes antiques, qui sont nombreux et ont été souvent réunis[2], on peut alléguer aujourd'hui des œuvres mêmes trouvées sur le sol de la Grèce, telles que la Héra de Samos et l'Artémis de Délos, où l'on surprend nettement comme la transition entre le pilier et la statue. La transition est encore plus frappante lorsque la statue affecte la forme d'une colonne et porte une inscription à sa partie antérieure : tel est le cas de la figure du roi Panammu, récemment découverte à Sindjirli en Syrie et transportée à Berlin.

L'assimilation des menhirs gaulois aux Ἑρμαῖ doit avoir été généralement admise lorsque les noms des divinités romaines pénétrèrent en Gaule. C'est ainsi que sur le grand menhir de Kernuz (Finistère), une figure en relief de Mercure a été sculptée à l'époque romaine; c'est ainsi encore que dans les environs de Péronne, on a découvert une statuette en bronze de Mercure au pied d'un menhir, qui s'appelle dans le pays *Pierre de Gargantua*[3].

Si les Gaulois n'ont pas fait de statues en pierre et en bronze, peut-on admettre qu'ils en aient sculpté en bois? On allègue, à cet effet, un passage du III[e] livre de la *Pharsale* où Lucain décrit une forêt sacrée près de Marseille (v. 412 et suiv.) :

> Simulacraque maesta deorum
> Arte carent caesisque extant informia truncis.
> Ipse situs putrique facit jam robore pallor

1. Tert., *Ad Nat.*, I, 12.
2. Voir par ex. O. Müller, *Handbuch der Archaeol.*, § 66-67.
3. Cf. *Revue Celtique*, 1891, p. 484.

Attonitos; non vulgatis sacrata figuris
Numina sic metuunt; tantum terroribus addit
Quos timeant, non nosse deos.

Les commentateurs ont ordinairement conclu de ces vers que le lieu sacré dont parle Lucain contenait des statues en bois d'un travail grossier. Mais il semble, à serrer de près ce texte un peu vague, que Lucain (ou le prosateur qu'il suit dans ce passage) n'avait pas autre chose en vue que des piliers de bois et des troncs d'arbre. Le poète se sert du mot *simulacrum*, qui ne désigne pas nécessairement une statue, mais une image symbolique. Il dit ensuite que des représentations traditionnelles de divinités sous forme humaine (*vulgatis sacrata figuris Numina*) n'inspirent pas autant de terreur, et que la crainte est d'autant plus grande qu'elle a pour objet des dieux qu'on ne connaît pas. Ceci ne s'appliquerait guère à des statues, pour informes qu'on pût les supposer, qui auraient été conçues suivant la formule anthropomorphique; si l'on relit le passage en insistant sur les mots *arte carent*, qui signifient « non travaillés », on se convaincra, je crois, que si César a parlé de piliers en pierre, Lucain a voulu désigner des piliers en bois. Cela concorde parfaitement avec ce que dit Maxime de Tyr, que le dieu suprême des Celtes était un chêne élevé : ἄγαλμα δὲ Διὸς κελτικὸν ὑψηλὴ δρῦς[1].

Ainsi les Gaulois en étaient encore, à l'époque de la conquête romaine, au point où étaient les habitants de la Grèce à l'époque que l'on appelle pélasgique, alors que les Dédalides ne leur avaient pas encore enseigné à représenter leurs divinités sous forme humaine.

C'est précisément dans le même état que Tacite nous décrit les Germains. Le chapitre si peu satisfaisant qu'il consacre à la religion de ce peuple[2] commence à peu près comme celui de César sur la religion des Gaulois : *Deorum maxime Mercurium colunt*, dit Tacite; *deum maxime Mercurium colunt* avait écrit César (VI, 17); mais tandis que César parle ensuite des

1. Max. Tyr., *Dissert. XXXVIII.*
2. Tac., *Germ.*, IX.

simulacra Mercurii — nous avons vu que ce ne sont pas des statues — Tacite ajoute que les Germains n'enferment pas leurs dieux dans des temples et ne les représentent pas sous la forme humaine : *Ceterum nec cohibere parietibus deos neque in ullam humani oris speciem assimulare ex magnitudine Caelestium arbitrantur : lucos ac nemora consecrant deorumque nominibus appellant secretum illud quod sola reverentia vident.* Cette phrase nous apprend que les Germains n'ont ni temples ni statues de leurs dieux et les motifs que Tacite allègue de cette répugnance pour les *simulacres* paraissent exprimer, sous une forme un peu trop philosophique, l'effet d'une interdiction religieuse.

Le témoignage d'Hérodote au sujet des Perses n'est pas moins formel[1] : Πέρσας δὲ οἶδα νόμοισι τοιοισίδε χρεομένους· ἀγάλματα μὲν καὶ νηοὺς καὶ βωμοὺς οὐκ ἐν νόμῳ ποιευμένους ἱδρυέσθαι, ἀλλὰ καὶ τοῖσι ποιεῦσι μωρίην ἐπιφέρουσι, ὡς μὲν ἐμοὶ δοκέειν, ὅτε οὐκ ἀνθρωποφυέας ἐνόμισαν τοὺς θεοὺς καθάπερ οἱ Ἕλληνες εἶναι. C'est parce que les Perses, à la différence des Grecs, ne se figuraient pas les Dieux à l'image de l'homme qu'ils ne leur dressaient ni statues, ni temples, ni autels, et qu'ils traitaient d'insensés ceux qui en élevaient. Ici encore, l'influence d'une prohibition religieuse est incontestable.

Nous trouvons quelque chose d'analogue à Rome. Dans un passage sur lequel nous reviendrons, Plutarque raconte que Numa a interdit à Rome les images anthropomorphiques et zoomorphiques des Dieux. Aussi, dit-il, il s'écoula cent soixante-dix ans sans que les Romains, qui construisaient cependant des temples, y fissent figurer des statues.

Lorsque nous apprenons par un auteur ancien qu'un peuple n'a pas élevé de statues à ses dieux, on ne doit pas toujours en conclure que sa religion lui en ait fait un crime, comme nous le savons, par exemple, des Hébreux. Pour élever une statue, il faut non seulement en avoir l'idée et le désir, mais en être capable. Nous n'avons rigoureusement le droit d'admettre une interdiction religieuse que là où nous trouvons

1. Hérod., I, 131.

une industrie développée et des relations suivies avec des peuples chez qui les œuvres d'art abondaient. Tel est le cas de la Gaule, et cela bien avant l'époque relativement récente où les textes historiques nous parlent des Celtes.

Une prohibition religieuse généralement respectée, dans la Gaule avant César, ne pouvait émaner que des Druides.

Il ne faudrait pas objecter que le druidisme n'est pas très ancien chez les Celtes. Il paraît bien plutôt que dans les pays celtiques de l'Occident, le druidisme est antérieur aux Celtes eux-mêmes. En effet, quand les Celtes sont en lutte avec les Romains en Italie ou avec les Grecs en Asie Mineure et en Grèce, le druidisme ne joue chez eux aucun rôle : nous sommes dans la période militaire de l'histoire des Celtes, la période religieuse est finie. Or, la période militaire de l'histoire des Celtes commence avec les grandes expéditions guerrières qui les entraînent, vers 450 av. J.-C., d'Occident en Orient. A l'époque de César, sur le sol de la Gaule propre elle-même, la puissance temporelle des Druides n'est plus qu'un souvenir et on ne les voit pas prendre la moindre part à la défense de l'indépendance nationale.

Voici les raisons qui nous font considérer le druidisme comme préceltique. D'abord, d'après la tradition que rapporte César, il est étranger à la Gaule : on le disait venu de la Bretagne insulaire. En second lieu, l'archéologie nous montre qu'avant l'arrivée des Celtes en Occident, avant le début de l'ère des armes de métal, la Gaule, la Bretagne, l'Allemagne du Nord, la Scandinavie méridionale ont été peuplées par des hommes qui obéissaient à des idées religieuses très puissantes, idées qui se sont manifestées par la construction des monuments mégalithiques. La construction de pareils monuments n'est compréhensible que dans l'hypothèse d'une aristocratie religieuse exerçant un empire presque absolu sur une nombreuse population. Une théorie aujourd'hui assez discréditée voulait que cette aristocratie fût précisément l'ordre des Druides. Je crois que cette théorie doit être reprise, avec les modifications que les progrès de la science y rendent nécessaires. Si l'on continue à l'exclure, on s'en tiendra à la con-

clusion suivante, dont la bizarrerie suffit à montrer l'erreur : Du temps que l'on élevait les grands dolmens de l'Armorique, il y avait une aristocratie religieuse dont l'histoire ne dit rien, mais dont l'influence est attestée par les monuments ; à une époque postérieure, l'histoire parle d'une puissante aristocratie religieuse, mais il n'est pas resté le moindre vestige de son action.

Là où l'ancienne hypothèse paraît devoir être réformée, c'est lorsqu'elle attribue les monuments mégalithiques aux Celtes par la raison qu'elle y voit la preuve de l'influence des Druides. Il aurait fallu démontrer d'abord que le druidisme est d'origine celtique ; or, il y a de bonnes raisons de croire le contraire, puisque dans le monde celtique à son apogée, nous voyons le druidisme en pleine décadence. Tous les arguments qu'on a fait valoir contre le celtisme des dolmens restent valables, et tous ceux par lesquels on a essayé de les mettre en relation avec les Druides ne sont pas moins bons.

Lorsqu'il s'agit d'un pays comme la Gaule, dont l'histoire la plus ancienne nous est inconnue, il faut se résigner à procéder par analogie, par comparaison avec les contrées sur lesquelles nous possédons plus de lumières. Or, il y a d'abord un fait général ; c'est que les envahisseurs qui établissent leur suprématie politique dans un pays reçoivent presque toujours des indigènes sinon tout l'ensemble de leur religion, du moins une partie de leurs idées et de leurs pratiques religieuses. Cela devait être surtout le cas à une époque où l'on ne croyait pas encore, comme lors de la conquête de l'Amérique par les Espagnols, qu'une seule forme religieuse nettement définie est vraie à l'exclusion des autres. Les conquêtes de Rome en sont un frappant exemple : c'est pourquoi Juvénal a pu dire que l'Oronte syrien était devenu un affluent du Tibre, c'est pourquoi les dieux d'Égypte ont pénétré dans Rome. Mais cette fusion des croyances, ou plutôt des pratiques religieuses, est particulièrement curieuse à étudier en Grèce. Nous trouvons là des cultes cabiriques localisés dans les îles du nord de l'Archipel et sur divers points où l'histoire nous montre des Pélasges. Ces Pélasges entrèrent d'abord en relations avec les

navigateurs phéniciens : c'est à eux qu'ils doivent le nom des *Cabires*, qui est sémitique, hypothèse d'autant plus vraisemblable que, d'après Hérodote, les Pélasges ne distinguaient pas leurs dieux par des noms individuels. Ce texte d'Hérodote est très important : il peut servir aussi à confirmer l'hypothèse de l'origine pélasgique du culte d'Éleusis, où nous trouvons, jusqu'à une époque récente, un couple innommé, ὁ Θεός et ἡ Θεά. Les Grecs n'ont pas repoussé les cultes indigènes : ils les ont acceptés et les ont même entourés d'une vénération particulière. Mais l'importance des sacerdoces pélasgiques déclina ; c'est ce que montre, par exemple, la tradition relative à Eumolpos, le premier hiérophante d'Eleusis, à la fois prêtre et roi, qui fit la guerre au roi d'Athènes Erechthée.

Quelque chose d'analogue s'est passé dans l'Europe occidentale. Là aussi nous trouvons une civilisation primitive fort développée, dont les monuments dits mégalithiques sont les vestiges. Je ne prétends par affirmer que les premiers peuples civilisés de l'Occident présentassent une parenté ethnographique avec les Pélasges de la Grèce et de l'Italie, bien qu'une pareille opinion n'ait rien d'absurde pour qui tient compte des analogies singulières qu'offrent leur céramique et leurs monuments. La religion de ces peuples d'Occident, dont les prêtres-rois étaient les Druides — assez semblables, à ce qu'il semble, aux Tomouri pélasgiques de Dodone — s'imposa aux envahisseurs celtiques dans une mesure que nous ne pouvons pas préciser. Mais l'élément militaire l'emporta bientôt sur l'élément religieux, et l'histoire du druidisme à l'époque celtique est celle d'une longue décadence. Cette décadence fut moins rapide dans certaines régions isolées, comme l'Irlande et l'Armorique ; dans ces deux pays, en Irlande surtout, on peut avoir continué à élever des monuments mégalithiques longtemps après que la suprématie politique eut passé à l'aristocratie guerrière des Celtes.

L'hypothèse que nous venons d'exposer a l'avantage de s'accorder avec un fait capital : l'absence de représentations anthropomorphiques des divinités en Gaule depuis l'époque des monuments mégalithiques jusqu'à la conquête de César,

en Irlande jusqu'au triomphe du christianisme. Reste une grave objection : de quel droit attribuer au druidisme, comme au mosaïsme et à l'islamisme, une aversion systématique pour la représentation plastique des Dieux?

S'il y avait, dans toute la littérature antique, un seul texte attestant clairement cette hostilité, il y aurait longtemps qu'on l'aurait mis en lumière et je me dispenserais de traiter la question ici. Ce texte n'existe pas, mais c'est peut-être parce que nous sommes très maigrement informés de tout ce qui touche au druidisme antique ; certains écrivains anciens ont été mieux renseignés que nous et je crois pouvoir établir — par une voie détournée, il est vrai — qu'ils ont attribué aux Druides l'interdiction des images dont nous sommes amené à leur faire honneur à notre tour.

Le roi Numa, au dire des anciens, avait été l'élève de Pythagore[1]. Les historiens dont les œuvres nous restent se sont aperçus que cette tradition impliquait un anachronisme, mais c'est sur l'anachronisme seulement qu'ils ont insisté pour la réfuter, parce qu'ils admettaient comme certaine l'analogie des institutions. Or, Plutarque s'exprime comme il suit[2] : « Les lois de Numa au sujet des statues des dieux sont étroitement apparentées à la doctrine de Pythagore (ἔστι δὲ καὶ τὰ περὶ τῶν ἀφιδρυμάτων νομοθετείματα παντάπασιν ἀδελφὰ τῶν Πυθαγόρου δογμάτων). Car, d'après Pythagore, le principe des choses n'est pas sensible et sujet aux affections, mais invisible, incréé et purement intelligible ; or, Numa défendit aux Romains l'usage des statues de dieux affectant la forme d'hommes et d'animaux. En effet, ils n'eurent d'abord aucune image peinte ou sculptée de la divinité ; dans les premiers cent soixante-dix ans depuis la fondation de Rome, bien qu'ils construisissent des temples et des sanctuaires, ils ne modelèrent aucune statue, dans la pensée qu'il est impie d'assimiler ce qui est meilleur à ce qui est pire et que Dieu ne saurait être atteint que par la pensée ».

1. Cf. Chaignet, *Pythagore*, t. I, p. 33 avec les notes.
2. Plutarque, *Numa*, VIII.

Clément d'Alexandrie[1] répète le même témoignagne, mais, il attribue la défense des statues à l'influence des livres de Moïse, que Numa, suivant lui, aurait pu connaître.

Il paraît résulter du texte de Plutarque que si la doctrine de Pythagore ne prohibait pas formellement les images, elle leur était tout au moins hostile dans son esprit. Si Pythagore, en effet, avait été favorable à l'anthropomorphisme, ceux qui ont présenté Numa comme son élève auraient dû signaler, sur un point important, le désaccord entre le disciple et le maître; or, loin de marquer un dissentiment, Plutarque insiste à cette occasion sur la concordance des doctrines, παντάπασιν ἀδελφά. Cet argument négatif n'est pas le seul que l'on puisse alléguer. C'est pour avoir prêté aux dieux l'aspect extérieur et les passions des hommes qu'Hésiode et Homère furent si fortement malmenés par Pythagore[2]. Les membres de l'ordre pythagoricien ne devaient pas porter l'image d'un dieu gravée sur leur anneau[3]. Enfin, on peut rappeler que le chef de l'école éléatique, Xénophane, qui s'est élevé avec plus de force qu'aucun autre philosophe ancien contre l'anthropomorphisme, passait pour avoir entendu les leçons de Pythagore dans l'Italie méridionale.

Les anciens nous ont dit aussi que Pythagore avait été l'élève des Druides. Nous trouvons ce renseignement dans Ammien Marcellin[4] et dans Clément[5], qui cite à ce propos Alexandre Polyhistor, auteur d'un ouvrage sur les symboles pythagoriciens (περὶ πυθαγορικῶν συμβόλων).

Dans une assertion comme celle-là, il y a deux parts à faire. Elle se compose de l'expression d'un fait — l'analogie entre le pythagorisme et le druidisme — et d'une hypothèse, l'accointance des Druides avec Pythagore. L'hypothèse est naturellement sans valeur, mais le fait est précieux à recueillir, car il a été constaté par des hommes qui étaient à même de

1. Clément, *Strom.*, p. 359, éd. Potter.
2. Diog. Laert., VIII, 21; cf. Hérod., II, 53.
3. Diog. Laert., VIII, 33.
4. Ammien, XV, 9.
5. Clément, *Strom.*, p. 359, éd. Potter. Cf. Chaignet, *op. laud.*, t. I, p. 42, 78.

savoir bien mieux que nous ce qu'étaient et le druidisme et la doctrine de Pythagore.

Cette doctrine de Pythagore, lemnien ou tyrrhénien suivant les uns, samien suivant les autres, Ritter a essayé de montrer il y a longtemps que c'était une sorte de *philosophie pélasgique*. Ce qui est certain, c'est qu'elle affectait un caractère archaïque et théocratique tout à fait étranger à l'esprit des religions grecques. Grote a rapproché le collège pythagoricien de la Compagnie de Jésus ; sans aller chercher un terme de comparaison aussi éloigné, on peut dire que si la confrérie fondée par Pythagore à Crotone avait eu le dessus, la Grande Grèce aurait eu son aristocratie druidique. Ce que nous savons de cette société, de ses prétentions au pouvoir politique en même temps qu'au gouvernement des âmes, concorde en effet d'une manière frappante avec ce que César et d'autres historiens ont exposé touchant le collège des Druides.

En résumé, les anciens ont eu lieu de croire que Pythagore était hostile à l'anthropomorphisme ; or, ils ont rapproché — et avec raison, semble-il — le pythagorisme du druidisme ; donc, il est permis de conclure que le druidisme aussi, à leurs yeux, répugnait à la représentation figurée des divinités.

Ayant eu l'occasion, à plusieurs reprises, d'exprimer à M. d'Arbois de Jubainville la pensée que le druidisme avait été hostile aux images, j'ai toujours reçu du maître des études celtiques en France cette réponse un peu décourageante : « Avez-vous un texte qui le prouve »? A force de chercher ce texte, je ne dis pas que je l'aie découvert ; ce serait un véritable trésor ; mais je crois du moins en avoir trouvé la monnaie.

La prohibition de l'inceste et le sentiment de la pudeur[1].

Demandez à dix personnes lettrées pourquoi les mœurs, les législations et les religions condamnent l'inceste ; neuf d'entre elles, sinon toutes, vous répondront : « Parce que c'est malsain et préjudiciable à l'espèce. » Or, cette réponse est irrecevable, et cela par plusieurs raisons que voici.

D'abord, il n'est nullement prouvé que les enfants incestueux soient plus exposés que d'autres à naître crétins, sourds-muets, rachitiques, etc. Ce qui est vrai, c'est que l'union de deux individus affligés de la même tare a généralement pour fruit d'autres individus en qui cette tare est encore plus prononcée. Un phtisique, un arthritique, un épileptique, etc., ne doit pas, ou ne devrait pas, épouser une femme disposée à la phtisie, à l'arthritisme, à l'épilepsie; mais deux individus sains, fussent-ils frère et sœur, peuvent s'accoupler sans inconvénient pour l'espèce[2]. Si le législateur

1. A propos d'un mémoire d'Émile DURKHEIM (Extrait de l'*Année sociologique*, Paris, 1898, p. 1-70). — [*L'Anthropologie*, 1899, p. 59-70.]

2. Voici quelques témoignages autorisés : « Dans les unions, la consanguinité doit être distinguée de l'hérédité morbide. Les unions consanguines peuvent être très préjudiciables aux enfants procréés, si les consanguins sont atteints de maladies héréditaires. Mais, contrairement, la consanguinité peut être avantageuse si les consanguins ne présentent pas de disposition morbide. C'est ce que Périer avait parfaitement montré en rendant compte d'une thèse de M. Bourgeois, qui rappelait l'exemple de sa famille, saine et vigoureuse, quoiqu'elle eût contracté seize unions consanguines successives entre cousins, oncles, nièces, etc., mais n'ayant aucune tare héréditaire » (Lagneau, *Bull. Soc. Anthrop.*, 1891, p. 514). – « Auguste Voisin a signalé les bonnes conditions anthropologiques des habitants du bourg de Batz, qui, depuis des siècles, s'unissent presque toujours entre eux » (*Ibid.*, p. 515). — « Cette vérité [est] aujourd'hui reconnue de tous, à savoir que les mariages entre consanguins ne sont pas préjudiciables par le fait de la consanguinité et que, par

lui-même en vient à alléguer des motifs physiologiques pour condamner l'inceste, c'est qu'il croit, très à tort, que les membres d'une même famille ont régulièrement les mêmes tares, les mêmes dispositions morbides. Les éleveurs savent fort bien que cela n'est pas et favorisent sans scrupule l'inceste entre leurs pensionnaires; les naturalistes savent aussi qu'entre les animaux vivant à l'état de liberté, la promiscuité absolue est de règle. Déjà les anciens se sont posé cette question : Pourquoi ce qui est permis entre animaux ne l'est-il pas entre hommes? Ovide fait ainsi parler Myrrha, follement éprise de son propre père[1] : « Quelle fureur m'entraîne? Où vont s'égarer mes vœux? Dieux, je vous en conjure, et toi aussi, pitié filiale, et vous, droits sacrés d'un père et d'une mère, éteignez ma flamme et prévenez un tel attentat... si toutefois c'est un attentat! Les droits du sang ne semblent pas condamner mon penchant. Les animaux s'unissent sans choix : le taureau ne rougit pas de rendre mère la génisse à laquelle il a donné la vie; le cheval peut féconder la cavale dont il est le père, le bélier, les brebis qui lui doivent le jour et l'oiseau le sein qui l'a conçu. Heureux les êtres dont rien ne gêne cette douce liberté! *L'homme, trop sage, s'est enchaîné par de cruelles entraves*; des lois jalouses répriment les sentiments autorisés par la nature. Il est pourtant des contrées, dit-on, où le fils épouse la mère et le père la fille; leur tendresse s'accroît de tous les feux de l'amour. Malheureuse! que n'ai-je reçu la vie dans ces contrées! C'est le hasard de la naissance qui me rend coupable...[2]. » On croirait entendre un personnage d'Euripide démasquant, dans un monologue tragique, les préjugés de son temps; tout ce passage, d'ailleurs, paraît imité d'une pièce perdue du théâtre grec.

conséquent, en dehors des circonstances accidentelles qui peuvent les vicier, ils ne sont point fâcheux dans leurs effets. » (Hervé, *ibid.*, 1898, p. 314.) Voir encore, dans le même recueil, 1890, p. 512; 1892, p. 70; *L'Anthropologie*, 1898, p. 423; *Zeitschr. für Ethnol.*, t. VIII, p. 158, etc.

1. Ovide, *Metamorphoses*, X, 320.

2. Traduction Gros, p. 317.

Dans un poème postérieur de cinquante ans aux *Métamorphoses*, la *Pharsale* de Lucain, nous trouvons une tirade curieuse contre les mœurs de ces contrées dont parlait Myrrha, où l'inceste n'était pas regardé comme un crime. Après la bataille de Pharsale, Pompée délibère s'il ne doit pas se rendre chez les Parthes ; le sénateur Lentulus l'en détourne par diverses raisons et ajoute celle-ci : « Que deviendra Cornélie ? Ce n'est pas la mort qui l'attend chez les Parthes. Ignorez-vous comment ces peuples dissolus traitent les plaisirs de l'amour ? Leur usage est l'instinct des bêtes. Un même lit reçoit des épouses sans nombre ; les lois, les mœurs de l'hyménée y sont souillées par ce mélange impur... Les sœurs, les mères, noms sacrés, partagent la couche des rois. La fable d'Œdipe, quelque involontaire que fût son crime, le rendit horrible aux nations ; combien de fois, avec pleine lumière, un pareil commerce a donné des héritiers aux Arsacides ? Que ne se permet pas un roi, qui se croit permis de donner des enfants à sa mère[1] ? » Ce qui était vrai des Arsacides[2] l'était aussi des Lagides d'Égypte ; ainsi Ptolémée VI Philométor épousa sa sœur Cléopâtre, Ptolémée VIII épousa successivement ses deux sœurs Cléopâtre et Séléné, etc.[3]. Les Grecs et les Romains avaient horreur de ces incestes, mais ils ne savaient pas au juste pourquoi et n'ont *jamais* allégué des considérations d'hygiène pour légitimer leur aversion.

D'ailleurs, on est toujours sûr de s'égarer lorsque l'on tente d'expliquer par des raisons de ce genre des usages ou des prohibitions remontant à une très haute antiquité. Est-il besoin de rappeler que la circoncision et la défense de manger de la viande de porc, pour ne citer que ces deux exemples, étaient tout autre chose, à l'origine, que des prescriptions hygiéniques ? Mais il arrive presque toujours, lorsque la signification des anciennes pratiques a été oubliée, que l'on

1. *Pharsale*, VIII, 396-410 (traduction Marmontel et Durand, p. 293-294).
2. Et aussi des anciens Perses ; cf. Quinte-Curce, VIII, 9 et 10.
3. Les Égyptiens de l'ancien temps épousaient souvent leurs sœurs (Diodore, I, 27).

invente, pour les justifier, un argument tiré de l'utilité publique ou de l'hygiène. Si une tradition ininterrompue ne nous rappelait pas la signification mystique du baptême, il se serait déjà trouvé des gens pour y reconnaître un bain de propreté. En général, la propreté et l'hygiène sont le dernier souci des peuples primitifs ; et l'on peut dire qu'à cet égard bien des peuples civilisés sont encore, à l'heure qu'il est, très primitifs. Point n'est besoin d'emprunter aux voyageurs des descriptions de l'effroyable saleté des sauvages ; il suffit de voyager dans le midi de l'Europe pour en rencontrer à chaque pas l'équivalent. En ce qui concerne les lois restrictives des relations sexuelles, il est évident que si l'observation des fâcheux effets de l'inceste leur avait donné naissance, nous trouverions partout des prescriptions non moins sévères contre les unions entre individus d'âges très différents ou d'individus souffrant de certaines maladies ; or, même dans les civilisations les plus avancées, il n'y a rien de pareil. Enfin, il faut rappeler que, chez tous les primitifs, la maladie passe pour être l'effet d'une possession, d'un sortilège, non pour la sanction d'une méconnaissance de l'hygiène individuelle ou collective. A cet égard, aussi, bien des civilisés pensent et agissent encore comme des primitifs. Donc, l'explication ordinaire de l'horreur qu'inspire l'inceste est inadmissible : il faut chercher autre chose.

Disons tout de suite que l'explication *complète* reste à trouver. M. Durkheim a fait avancer la question : il ne l'a pas résolue. Mais avant de critiquer son système, donnons-en d'abord une analyse aussi exacte et aussi brève que possible.

La prohibition de l'inceste n'est qu'un cas particulier de la loi d'exogamie, qui interdit aux membres d'un même clan de s'unir sexuellement entre eux. Un clan, c'est un groupe d'individus qui se réclament du même ancêtre, c'est-à-dire qui ont le même *totem* (animal ou plante). « Chez les tribus indiennes de l'Amérique du Nord, dit M. Frazer, il y a des totems comme le loup, la tortue, l'ours, le lièvre, qui sont d'un emploi très général. Or, quelle que soit la tribu, entre

deux individus de même totem, toute relation sexuelle est interdite. » L'institution du clan ayant été quasi universelle, on peut supposer que l'exogamie a aussi été générale et que toutes les sociétés ont passé successivement par cette phase. Or, l'inceste signifie seulement l'union sexuelle d'individus parents à un degré prohibé; l'horreur de l'inceste est donc identique au principe de l'exogamie; l'explication qui conviendra à l'une sera vraie pour l'autre.

On a proposé deux théories principales pour rendre compte de l'exogamie : 1° Lubbock, Spencer et Mac Lennan admettent que les hommes des différentes tribus auraient d'abord (comme dans l'histoire des Romains et des Sabines) pris de force leurs femmes dans d'autres tribus; peu à peu, cette habitude se serait consolidée en règle et la razzia serait devenue une sorte de contrat. Une considération suffit à montrer l'inanité de cette thèse; c'est que l'exogamie n'est pas l'interdiction du mariage entre membres d'une même *tribu*, mais entre membres d'un même *clan*; 2° Morgan prétend que l'exogamie a pour cause les mauvais résultats souvent imputés aux mariages consanguins. A quoi M. Durkheim répond, comme nous l'avons fait dès le début de cet article, que les législateurs, *avant le* XIX[e] *siècle*, ne se sont pas préoccupés de considérations utilitaires et physiologiques. D'ailleurs, l'interdiction de l'endogamie est d'autant plus rigoureuse que l'état de civilisation des tribus est plus primitif; cela seul suffirait à prouver qu'il ne peut s'agir d'une loi d'hygiène. C'est seulement *vers la fin du* XVII[e] *siècle* qu'apparaît, dans la littérature, l'idée que les unions consanguines affaiblissent la race; les rédacteurs de notre Code civil eux-mêmes ne s'y sont pas arrêtés[1].

1. « *Outre quelques idées probables sur la perfectibilité physique*, il y a un motif moral pour que l'engagement réciproque du mariage soit impossible à ceux entre qui le sang et l'affinité ont déjà établi des rapports directs ou très prochains » (Rapport fait au Tribunat par Gillet, cité par M. Durkheim, *Année sociologique*, 1898, p. 34). — Une autre théorie (Atkinson, Letourneau) explique l'exogamie comme un effet de la jalousie sexuelle du mâle, chef du groupe primitif (cf. *Année sociologique*, 1904, p. 407, 434); il aurait rendu *taboues* toutes les femmes du clan en les réservant à son usage! Cette con-

M. Durkheim a eu mille fois raison de reconnaître que l'exogamie et tout ce qui s'y rattache sont des *faits de tabou*, c'est-à dire des prohibitions de nature religieuse dont l'origine se perd dans la brume des siècles. Là où le rôle de l'hypothèse devient considérable, c'est quand il s'agit de mettre en lumière la nature précise du *tabou* en jeu.

Le nom polynésien de *tabou* est donné à « un ensemble d'interdictions rituelles qui ont pour objet de prévenir les dangereux effets d'une contagion magique en empêchant tout contact entre une chose... où est censé résider un principe surnaturel, et d'autres qui n'ont pas ce même caractère ou qui ne l'ont pas au même degré. Les premières sont dites *tabouées* par rapport aux secondes. » L'inconvénient du contact du supérieur et de l'inférieur est double : d'abord, la force surnaturelle peut s'écouler et, par suite, se perdre ; puis, l'inférieur peut être lésé ou même anéanti par l'influx d'une essence trop puissante pour lui. On se rappelle l'histoire de l'arche sainte intangible des Hébreux.

Le premier effet du *tabou*, c'est donc l'interdiction du contact matériel ou même visuel. Celle de l'évocation par le langage n'en est qu'une conséquence. Ainsi, aujourd'hui encore, une question politique ou religieuse peut être *tabouée*, en ce sens qu'il est interdit d'y « toucher » [1] ; les journaux du boulevard, la plupart de nos romans sont *tabous* pour les jeunes filles, etc. Si quelqu'un voulait s'amuser à dresser une liste des *tabous* dans la vie sociale contemporaine, il s'assurerait qu'on en observe encore un grand nombre — bien plus, que la civilisation et la « politesse » en créent sans cesse de nouveaux.

Dans les sociétés primitives, les femmes sont toujours plus ou moins *tabou*. Elles le sont à un degré éminent lors de la crise de la puberté et au moment des époques. On isole alors les jeunes filles le plus complètement que l'on peut.

ception d'un chef, non seulement *polygame*, mais *omnigame*, n'est fondée sur aucun fait ethnographique connu.

1. Pendant une bonne partie de l'année 1898, la question Dreyfus était appelée « l'affaire *tabou* » dans certains cercles d'« intellectuels ».

« Cette pratique barbare se retrouve dans les continents les plus divers, en Asie, en Afrique, en Océanie... Chez les nègres du Loango, les jeunes filles, à la première manifestation de la puberté, étaient confinées dans des cabanes séparées et il leur était défendu de toucher le sol avec une partie découverte de leur corps. » En Nouvelle-Zélande, on les porte sur une plate-forme de bambous à plusieurs mètres au-dessus de la terre ; dans la Guyane, on les hisse dans un hamac au point le plus élevé de la maison.

Au moment des époques, une femme n'est pas seulement *tabou*, mais elle doit vivre à part et éviter même un contact indirect. Ainsi, en Australie, personne ne peut manger des aliments qu'elle a touchés; les hommes ne doivent même pas poser le pied sur les traces que les femmes ont pu laisser sur le chemin. Dans le *Zend-Avesta* et dans le *Lévitique*, on trouve des survivances de cette rigoureuse réclusion.

Des pratiques analogues se constatent lors de l'accouchement. Ici encore, la législation mosaïque vient porter témoignage : d'après le *Lévitique*, la séquestration de la mère durait quarante ou quatre-vingts jours, suivant le sexe de l'enfant.

Évidemment, le *tabou* de la femme tendit à se généraliser ; d'où la séparation plus ou moins complète des sexes dans les sociétés primitives.

Pour M. Durkheim, l'origine de cette « mise en quarantaine réciproque » est le *tabou du sang* ; il s'agit ici du sang menstruel et de celui que perdent les parturientes. Mais pourquoi ce *tabou*? C'est que, dans l'idée des primitifs, le sang contient un principe spirituel, l'âme du vivant ; c'était l'opinion des Juifs, des Romains et des Arabes. Le *totem*, ancêtre du clan, réside dans le sang de chaque individu du clan ; « c'est à la lettre que les membres du clan se considèrent comme formant un seul sang. » Une alliance sanglante, le *blood-covenant*, permet d'introduire un étranger dans un clan, de l'y naturaliser. Quand le sang s'écoule, c'est l'être totémique, c'est un dieu qui se répand ; donc le sang est chose divine; donc il doit être *tabou*, retiré du com-

merce vulgaire et de la circulation, et cette idée entraîne forcément la « mise en quarantaine » de la femme dans les circonstances que nous avons rappelées.

Mais pourquoi l'exogamie ? C'est que le *totem* n'est sacré que pour ses fidèles ; un *totem* étranger n'a rien de divin. Une femme étrangère, introduite dans un clan par le mariage, perdra du sang sans qu'il en résulte d'inconvénients pour le clan. De l'exogamie à la prohibition de l'inceste, il n'y a pas loin, puisque l'une n'est qu'une atténuation de l'autre ; cette atténuation est un résultat de l'évolution du clan, qui finit par aboutir au cercle beaucoup plus étroit de la famille.

Après avoir ainsi montré que notre horreur persistante de l'inceste n'est que la survivance d'un préjugé de sauvages, M. Durkheim a cru devoir, à son tour, justifier cette horreur en alléguant des raisons morales. « Entre les fonctions conjugales et les fonctions de parenté, telles qu'elles sont actuellement constituées, il y a une réelle incompatibilité, et, par suite, on ne peut en autoriser la confusion sans ruiner les unes et les autres. » Les motifs que fait valoir ici M. Durkheim sont bien faibles et, si l'on ose dire, un peu *cousiniens*. La vie de famille, dit-il, est dominée par le devoir, la vie conjugale par l'amour ou l'attrait du plaisir; ces deux conceptions s'opposent entre elles « aussi radicalement que le bien et le plaisir, le devoir et la passion, le sacré et le profane ». — « La dignité du commerce qui nous unit à nos proches exclut tout autre lien qui n'aurait pas la même valeur ». On a plaisir à citer des phrases si bien écrites ; mais j'ai bien peur que ce ne soient simplement des phrases. Le profond penseur qu'est M. Durkheim reparaît, un peu plus loin, avec avantage quand il se demande quelle est la raison ultime de cette sorte d'antinomie, encore ressentie par les civilisés, entre les relations sexuelles et les relations de parenté. C'est, répond-il, parce que l'exogamie a tracé et maintenu entre elles une ligne profonde de démarcation. « Grâce à l'exogamie, la sensualité, c'est-à-dire l'ensemble des instincts et des désirs individuels qui se rapportent aux

relations des sexes, fut affranchie des joies de la famille qui l'eût contenue et plus ou moins étouffée, et elle se constitua à part. Mais, par cela même, elle se trouva en opposition avec la moralité familiale... Dès qu'il fut interdit aux membres d'un même clan de s'unir entre eux, la séparation fut consommée. Or, une fois entrée dans les mœurs, elle dura et survécut à sa propre cause ». A la bonne heure! Cherchons ainsi l'explication historique de nos préjugés, même en apparence les plus honorables, mais n'alléguons pas des raisons *de morale actuelle*, qui, capables de motiver une préférence, un goût ou un dédain, ne peuvent rendre compte de l'aversion profonde, de l'horreur presque religieuse que l'idée de l'inceste nous inspire encore!

Luther, en quête d'arguments contre l'inceste, faisait valoir la considération suivante : si la consanguinité n'était pas un obstacle, on se marierait trop souvent sans amour, uniquement pour maintenir l'intégrité du patrimoine familial. Il semble pourtant, depuis bien des siècles, qu'on se marie beaucoup sans amour, à la seule fin d'augmenter le dit patrimoine, ce dont les moralistes et les théologiens ne s'inquiètent guère. Aristote et saint Augustin avait allégué un motif plus faible encore : l'inceste concentrerait les affections de famille dans un cercle trop étroit. Mais alors on ne devrait pas épouser une amie d'enfance, une fille du même village ou du même pays!

Tous ces arguments sont des misères. Il y a une disproportion évidente, presque ridicule, entre les causes utilitaires qu'on allègue et l'effet, qui est un préjugé d'une force effrayante. Tout le monde reconnaîtra, en y réfléchissant, que la position de M. Durkheim est inexpugnable : il est certain que la prohibition de l'inceste est un vieux *tabou*, il est probable que c'est un cas particulier du *tabou* du sang; l'incertitude commence lorsqu'on veut préciser le genre de terreur qu'inspirait aux primitifs la déperdition du sang totémique sur le territoire du clan.

Je crois qu'on doit continuer à chercher dans la même voie que M. Durkheim, mais en serrant le problème de plus

'on représentait le Dispater gaulois, *il n'y a pas de pont* entre cette image et celle du dieu au maillet. »

La dernière assertion rappelle tout à fait ce que l'on affirmait naguère avec confiance au sujet d'Epona. Parce que, dans le seul monument pourvu d'une inscription, Epona est figurée comme une femme assise, on en concluait que les images d'écuyères gauloises, qui sont toutes anépigraphes, ne représentaient pas la même déesse. Je crois avoir récemment prouvé que cette opinion n'est pas admissible et que les femmes à cheval étaient bien, aux yeux des Gaulois, des idoles d'Epona[1].

Dans le cas présent, la réponse à une objection analogue est encore plus facile. On n'a même pas besoin de rappeler que la parèdre du dieu au maillet se présente, dans la même région, tantôt comme une Junon (Sarrebourg), tantôt comme une Diane (Mayence) ; que, par suite, le dieu lui-même peut fort bien avoir revêtu des aspects divers. Mais de ce que César assimile le dieu gaulois à Dispater, il ne résulte nullement que le Dispater romain, sur des monuments très postérieurs à César, doive présenter les traits et les attributs du dieu indigène. Tant que le monument de Sulzbach sera isolé, on pourra *croire* que le dieu au maillet et sa parèdre ont quelquefois été assimilés au Dispater et à l'Aerecura des Romains ; mais l'identification du dieu au maillet avec le Dispater *de César* est absolument indépendante des conclusions auxquelles des monuments comme celui de Sulzbach pourront donner lieu[2].

Cette identification repose, en effet, sur des considérations très sérieuses qui subsistent, dans leur entier, après la découverte de Sarrebourg. Les Gaulois, suivant César, se disent

1. S. Reinach, *Epona*, 1895 (cf. l'article de Steuding, qui me donne pleinement raison, dans la *Berl. philol. Wochenschrift*, 1896, p. 22).

2. Vu l'absence d'attributs caractéristiques, on peut même se demander si l'homme assis de Sulzbach est bien le Dispater romain. L'inscription est ainsi conçue : *In honorem domus divinae Deae sanctae* (?) *Aerecurae et Diti Patri Veterius Paternus et Adjectia Paterna* (Brambach, nº 1679). Il est *probable*, mais non *certain* que les deux personnages figurés au-dessus de l'inscription sont Dispater et Aerecura ; ce pourrait être aussi les dédicants.

qui permet aujourd'hui d'aborder ces problèmes restait encore presque entièrement à découvrir. Il en était de même, *a fortiori*, du temps de saint Augustin. Aussi n'est-il point de sujet sur lequel on ait écrit plus de choses étranges. J'en sais quelque chose, l'ayant étudié moi-même, avec l'intention d'y consacrer un gros livre, à une époque où, nourri de Kant, de grec et de latin, je ne soupçonnais pas l'existence de l'ordre d'études qui constitue la psychologie ethnique. Je m'étais fait une théorie dérivée de saint Augustin et dont voici l'expression, telle que je l'avais résumée *ne varietur* : « Le récit de la *Genèse*, reflet d'antiques traditions chaldéennes, est fort obscur en ce qui concerne la chute; mais il en a très fidèlement marqué la conséquence, à savoir la naissance du sentiment de la pudeur. Ce sentiment implique toute une métaphysique, toute une morale. La pudeur est le stigmate de la chute primitive, une marque aussi évidente du péché extratemporel[1] que l'empreinte des chevaux de Castor et de Pollux sur les rochers du lac Régille, témoignant de l'intervention des Dioscures dans la victoire des libertés romaines. La pudeur est la malédiction éternelle du supérieur contre l'inférieur, du conscient contre l'inconscient, le cri de honte de l'âme qui n'est pas libre et qui sent qu'elle est responsable de la fatalité des sens qu'elle subit. »

Je demande pardon de citer ainsi une page que je trouvais très belle quand je l'écrivis à vingt ans et que je suis heureux de n'avoir pas imprimée alors. A tout prendre, ce n'est pas beaucoup plus absurde que la fameuse explication de la pudeur par Schopenhauer : la honte, faite de remords, qui s'attache aux actes et aux organes destinés à perpétuer sur la terre, avec la vie physique, les souffrances qui en sont inséparables. Toutes ces idées sont fausses parce qu'elles sont *a priori*, parce qu'elles font abstraction de l'évolution des

germe de la pudeur ». Pour d'autres, au XVIII^e siècle, la pudeur n'est qu'une coquetterie; pour d'autres encore, c'est « cet art heureux de cacher la laideur, Qu'on décora du beau nom de pudeur » (Parny). Tout ce fatras galant paraît aujourd'hui bien suranné à un lecteur de Lubbock ou de Frazer.

1. Idée de Kant et de Schopenhauer, renouvelée de l'antiquité.

mœurs, du développement historique de l'humanité. Hors de l'histoire, point de salut !

J'avais pour ami, en 1880, un jeune homme éminent, une des lumières de la philosophie au XIXe siècle, ce pauvre Guyau, l'auteur de l'*Irréligion de l'avenir*. Je lui communiquai ma thèse et je veux donner ici quelques lignes d'une longue réponse dont il m'honora : « Je me place au cœur de la question et je m'attaque à votre théorie de la pudeur. Vous me paraissez attacher une importance suprême à cette vertu, dont vous faites la plus haute de toutes. Selon moi, elle est infiniment inférieure à l'amour. *La pudeur est simplement une armure ; elle marque un état de guerre entre les sexes ; elle a pour but, dans la nature, d'empêcher la promiscuité aveugle.* Mais vouloir s'en servir pour condamner l'amour, c'est une véritable faute... Si le corps, la matière, est ce qui divise les âmes, on peut dire, malgré l'apparence de paradoxe, que l'amour est l'état où le corps tient le moins de place, s'efface entre les esprits. Vous êtes un matérialiste sans le savoir !... » Ainsi Guyau lui-même cherchait à expliquer la pudeur en la prenant telle qu'elle est aujourd'hui ; pas plus que son naïf correspondant, il ne songeait à se demander de quel fantôme préhistorique, de quelle terreur de sauvage superstitieux elle est issue.

Moins philosophe que Guyau, mais plus enclin à la méthode historique, peut-être parce qu'il était un journaliste de grand talent et qu'il voyageait beaucoup, Gabriel Charmes m'écrivait du Caire vers la même époque : « Je ne saurais consentir à attacher autant d'importance que vous le faites à la pudeur ; édifier tout un système philosophique sur un sentiment aussi douteux me semble bien hardi. Je me rappelle que Renan appelle quelque part la pudeur « une charmante équivoque. » Équivoque ou non, la pudeur est trop factice pour qu'il faille l'expliquer au moyen d'une négation complète des instincts les plus profonds de notre nature. *Je doute fort qu'elle existât à l'origine des sociétés* et je n'en trouve encore nulle trace dans certains milieux et dans certaines contrées. Les anciens Égyptiens la connaissaient-ils ? on ne le croirait pas

à voir sur leurs monuments avec quelle parfaite insouciance les femmes allaient la gorge nue, vêtues d'étoffes transparentes qui moulaient toutes leurs formes et qui en accusaient les moindres détails. Aujourd'hui encore, les fellahs vivent les uns sur les autres, dans la nudité la plus parfaite, sans se tourmenter des différences de sexe. Sans doute, quelques femmes se voilent le visage à l'aspect d'un étranger, mais cela n'arrive guère que dans les villes, là où la civilisation a détruit la nature, Je ne crois pas que la pudeur soit une protection de la nature contre le sexe faible; je crois que ç'a été à l'origine une tyrannie de l'homme imposant à la femme une réserve plus ou moins absolue par jalousie de propriétaire, ne voulant pas laisser son bien exposé à l'appétit d'un rival. Plus tard, cette défense masculine est devenue, chez la femme, grâce aux progrès de la morale et aux raffinements de l'amour, un sentiment profond; mais il suffit, pour dissiper cette équivoque, de se trouver en présence d'êtres absolument primitifs ou même d'êtres à demi-civilisés. Une des choses qui m'ont le plus frappé, depuis que je vais en Orient, c'est tout ce qu'on peut dire et tout ce qu'on peut faire aux femmes du monde dans ces contrées encore si peu développées. En apparence, elles ressemblent aux femmes d'Occident; mais causez avec elles et vous verrez que les propos les plus vifs sur leur propre beauté ne les feront même pas rougir... Et ne croyez pas que ce soit de leur part corruption. Non! c'est tout simplement naïveté, naturel, ignorance orientale des préjugés européens. Il me semble qu'il serait assez facile de remonter à l'origine de la pudeur et de faire voir comment cette fleur délicate a poussé peu à peu dans nos âmes sous l'influence d'une lumière épurée et d'une atmosphère transformée. Mais en admettant même qu'elle y eût jeté toute seule des racines que je crois artificielles, qu'est-ce que cela prouverait? *La pudeur est la timidité du corps, et pas autre chose*. Elle ne prouve donc pas plus contre le corps que la timidité ordinaire ne prouve contre l'âme De ce que le corps ne se livre qu'avec réserve, en résulte-t-il qu'il n'ait pas le droit de se livrer? Est-ce que l'âme aussi ne s'enveloppe pas d'un voile

qui ne disparaît que dans l'amitié, dans l'amour, ou dans cette communication intime de l'artiste ouvrant discrètement au public son esprit et son cœur?... Nous sommes des organisations si médiocres, si imparfaites, si indignes d'une création intelligente, que le libre exercice de nos instincts les plus légitimes amènerait une épouvantable anarchie. C'est pourquoi la vie nous a appris à les réfréner à l'aide de notions morales et d'impressions sensibles qui prennent souvent à nos yeux une valeur absolue, mais qui, à les regarder de plus près, n'ont que l'importance de sages précautions contre les dangers que nous feraient courir les entraînements d'une nature trop mal adaptée au milieu dans lequel elle est placée. »

Il y a, dans ces belles pages de Gabriel Charmes, que je me félicite d'avoir exhumées de mon tiroir, deux ou trois idées distinctes : une théorie du XVIII^{e} siècle, fausse comme toutes les théories psychologiques de cette époque, qui fait de la pudeur une contrainte imposée par la jalousie du mâle; une théorie beaucoup plus digne d'attention, suivant laquelle la pudeur serait comme la timidité du corps; enfin, la conscience très nette de l'évolution de ce sentiment. Mais Gabriel Charmes n'avait jamais entendu parler de *tabous* ; cette notion essentielle n'avait pas encore pénétré, en 1880, dans le grand courant de la pensée contemporaine; le moindre anthropologiste de nos jours aborde avec une méthode plus sûre ces grands problèmes du passé et du présent.

Dans un livre de M. Ernst Grosse, publié en 1894[1], je trouve une théorie de l'origine de la pudeur qui n'est pas nouvelle, mais qu'il paraît avoir été le premier à développer. L'idée mère de cet ouvrage est empruntée à Guyau : c'est celle de l'art considéré comme *phénomène social* et comme *fonction sociale*. Au chapitre v, l'auteur esquisse l'histoire de la parure et de l'ornement, en particulier du tatouage. Puis il passe aux « ornements mobiles » et se demande si le port du pagne primitif a été motivé par le sentiment de la pudeur, ou inversement. M. Grosse rappelle alors les té-

1. Ernst Grosse, *Die Anfuenge der Kunst*, Freiburg und Leipzig, 1894 (p. 89 et suiv.). Il a paru une traduction française de ce livre, par M. Dirr.

moignages des voyageurs sur l'absence absolue de pudeur chez les Fuégiens et les Botocudos, celui de Man sur la ceinture portée par certaines femmes chez les Andamans « évidemment non comme voile, mais comme parure ». Bulmer exprime une opinion analogue sur le pagne des Australiennes. « En Australie, rapporte encore Brough Smyth, là même où les deux sexes vont complètement nus, les jeunes filles *non mariées* portent un tablier, qu'elles ôtent dès qu'elles ont trouvé un mari. Les femmes se montrent d'ordinaire toutes nues; *elles ne revêtent une ceinture de plumes, descendant jusqu'aux genoux, que pour se livrer à leurs danses indécentes* »[1]. De ces textes et d'autres analogues, M. Grosse conclut que le premier vêtement, loin de répondre au sentiment de la pudeur[2], n'était qu'une décoration des organes propres à attirer sur eux l'attention. Par là s'explique la singulière coutume des Australiennes de se parer avant la danse; il paraît que les femmes des Mincopies font de même. « Donc le vêtement primitif de la pudeur est, à l'origine, non un voile, mais un ornement, qui, pareil en cela au plus grand nombre des ornements, a pour but de concilier à ceux qui le portent la faveur de l'autre sexe. » Par une voie indirecte, le darwiniste allemand revient ainsi à l'une des thèses favorites du XVIII^e siècle : la coquetterie serait la mère de la pudeur.

Pour ingénieuse qu'elle soit, cette doctrine ne supporte pas l'examen. On peut admettre, assurément, qu'une aversion primitive, fondée sur un préjugé religieux, devienne, avec les siècles, une aversion raisonnée, qui cherche à s'autoriser d'une idée morale; tel est le cas de l'horreur qu'inspire l'inceste. Mais croire que l'évolution puisse transformer un sentiment en son contraire, faire naître la pudeur d'une sorte d'exhibitionisme, c'est, je crois, pousser trop loin la hardiesse. Toute

1. Dans l'Australie centrale « les femmes s'attachent sur le devant quelques bibelots qu'elles ont pu se procurer des blancs et les hommes accrochent souvent au poil du pubis un morceau de coquille blanche *plutôt fait pour attirer l'attention que pour cacher la nudité* » (*L'Anthropologie*, 1897, p. 361).

2. Théorie encore maintenue en 1891 par M. Schurtz, dans ses *Grundzüge einer Philosophie der Tracht*.

une école de psychologues a prétendu, de même, expliquer l'altruisme par une évolution de l'égoïsme; cela aussi paraît une erreur, parce que la *sympathie*, principe de l'altruisme, est un sentiment primitif, qui peut être le résultat naturel et immédiat d'actions réflexes, la vue de la souffrance faisant souffrir, comme celle de la joie produit l'effet opposé. D'ailleurs, sans croire le moins du monde que le sauvage soit un homme dégradé, on peut mettre en doute le caractère *primitif* des faits qu'a cités M. Grosse et surtout s'abstenir d'en tirer des conclusions applicables à l'ensemble de l'humanité.

Nous conclurons qu'il y a un *tabou* à l'origine du sentiment de la pudeur. La seule tradition très ancienne qui cherche à expliquer l'origine de ce sentiment, celle des livres mosaïques, lui attribue un caractère religieux. Même dans l'antiquité païenne, les idées de pudeur et de religion sont très voisines. Quant à la nature du *tabou* d'où la pudeur dérive, je n'ose affirmer que M. Durkheim l'ait déterminée du premier coup en y reconnaissant un cas particulier du *tabou du sang*; mais la justesse de son esprit lui a suggéré une solution qui est encore, à mon avis, la plus vraisemblable, la moins ouverte à de fatales objections.

La flagellation rituelle[1].

Un des phénomènes les plus significatifs et les plus curieux de la science contemporaine, c'est que l'anthropologie, l'ethnographie et la sociologie sont en train de transformer la philologie classique. Le véritable initiateur de cette révolution fut Mannhardt, qui mourut méconnu en 1880[2]; heureusement, il trouva des successeurs, notamment M. Frazer en Angleterre, qui a popularisé la méthode de Mannhardt dans son célèbre ouvrage *The Golden Bough*, dont le premier volume vient d'être traduit en français. En Allemagne, un philologue de premier ordre, M. Usener, fit appel à l'ethnographie pour élucider les obscurités des institutions antiques[3] et plusieurs de ses élèves, entre autres M. Dieterich[4], sont entrés avec ardeur dans la même voie. L'Angleterre tient toujours la tête, avec des ouvrages comme le *Pausanias* de M. Frazer, les *Questions Romaines* de Plutarque éditées par M. Jevons, l'*Iliade* de M. Leaf, dont les amples commentaires sont tout inspirés de la nouvelle méthode. Mais il n'y a plus, en Europe, un seul pays où elle n'ait trouvé des adeptes; malgré les grimaces de certains vieux philologues, toujours prêts à dédaigner ou à dénigrer ce qu'ils ignorent, on peut dire que le triomphe de l'exégèse ethnographique est d'ores et déjà assuré.

M. A. Thomsen, un jeune savant danois, vient d'apporter une pierre de bonne qualité à l'édifice qui s'élève, en expliquant d'une manière très plausible le rite spartiate de la

1. [*L'Anthropologie*, 1904, p. 47-54.]

2. Voir la biographie de Mannhardt par W. Scherer, en tête des *Mythologische Forschungen*, Strasbourg, 1884.

3. Voir, en dernier lieu, le beau mémoire de M. Usener sur l'éphébie attique, dans les *Hessische Blätter für Volkskunde* (Leipzig, 1902, t. I, p. 195-228).

4. Voir, dans le même recueil (t. I, p. 169-194), l'exposé général de la méthode ethnographique par M. Dieterich.

flagellation des éphèbes, auquel les anciens eux-mêmes n'avaient rien compris[1].

Tout le monde a entendu parler de cette coutume singulière ; je traduis d'abord les principaux textes antiques qui s'y rapportent.

Plutarque, *Lycurgue*, 18 : « Les enfants spartiates volent en se cachant avec grand soin ; ainsi l'on raconte que l'un deux, ayant dérobé un petit renard et l'ayant dissimulé sous son manteau, se laissa déchirer le corps par les griffes et les dents de cet animal au point d'en mourir, plutôt que de confesser son larcin. Même aujourd'hui (vers 120 ap. J.-C.), les éphèbes spartiates seraient capables de montrer le même courage, car j'en ai vu beaucoup mourir sous le fouet sur l'autel d'Artémis Orthia ».

Plutarque, *Institution de Lacédémone*, 40 : « Les enfants spartiates sont fouettés pendant toute une journée sur l'autel d'Artémis Orthia et souvent ils persistent jusqu'à la mort avec un air de joie et de fierté, rivalisant à qui supportera les coups le plus patiemment et le plus longtemps. Le vainqueur est entouré d'une estime particulière. Ce concours s'appelle « la fouettade » et il a lieu chaque année ».

Lucien, *Anacharsis*, 38[2] : « Que diras-tu quand tu verras ces mêmes Lacédémoniens battus de verges près de l'autel, tout ruisselants de sang, tandis que les pères et mères, présents à ce spectacle, loin de s'effrayer des souffrances de leurs enfants, les menacent de leur colère s'ils ne résistent aux coups, ou les supplient de supporter la douleur le plus longtemps possible, de s'armer de patience contre les tourments ? On en a vu beaucoup mourir dans ces épreuves, ne voulant pas, tant qu'ils respiraient, demander grâce sous les yeux de leurs parents et céder à la nature. Tu verras les statues que Sparte leur a élevées, honorées d'un culte public... Lycurgue a voulu avoir des citoyens d'une patience à toute épreuve,

1. Anton Thomsen, *Orthia*, Copenhague, 1902. Ce travail est en danois ; je le connais par une analyse détaillée en allemand, publiée par M. S. Wide, *Berl. Philol. Wochenschrift*, 1903, p. 1230.

2. Trad. Talbot, t. II, p. 214.

supérieurs à tous les maux et capables ainsi de sauver la patrie... Un pareil citoyen, s'il est pris à la guerre, ne révélera jamais le secret de Sparte, quelque tourment que lui fassent subir les ennemis; il s'en rira et, s'offrant à leurs coups, il défiera l'opiniâtreté du bourreau ». Dans le dialogue de Lucien, Solon parle ainsi au sage de la Scythie, Anacharsis; mais celui-ci ne se laisse pas convaincre et trouve bien ridicule « d'être fouetté tout nu, les bras en l'air, sans qu'il en résulte rien d'utile pour eux ni pour la cité ». « Si jamais, ajoute-t-il, il se trouve à Sparte à l'époque de cette cérémonie, il en rira bien haut, dût-il être lapidé ; toute la ville, à son avis, aurait besoin de quelques grains d'ellébore, puisqu'elle se traite elle-même d'une manière aussi folle ». — C'est Lucien, le Voltaire de l'antiquité, qui donne son avis par la bouche d'Anacharsis; il a le mérite de comprendre que l'explication *utilitaire* de cet usage ne tient pas debout ; mais il ne sait pas reconnaître, parce qu'il a l'esprit *voltairien*, qu'il y a là-dessous une vieille superstition qui se survit, et non un simple caprice de détraqués.

Les anciens ont tenté d'expliquer la flagellation spartiate comme une atténuation des sacrifices humains qui étaient prescrits dans le culte d'Artémis chez les Scythes de la Tauride. « Les Lacédémoniens, dit Apollonius de Tyane suivant Philostrate, ont ingénieusement modifié le caractère implacable de ce sacrifice ; ils l'ont remplacé par un concours de courage, où personne n'est tué, mais où l'autel de la déesse n'en est pas moins arrosé de sang[1] ». Retenons cette assertion que les jeunes gens ne succombaient pas sous le fouet ; Plutarque et Lucien ont donc exagéré à plaisir, ou ont généralisé, pour donner du relief à leur récit, un accident isolé.

Pausanias[2], comme Philostrate, identifie cette Artémis Orthia de Sparte à l'Artémis sanguinaire des Scythes : « L'endroit appelé Limnaion (à Sparte) est le sanctuaire d'Artémis Orthia. L'image de bois est, dit-on, celle qu'Oreste et Iphi-

1. Philostrate, *Vit. Apoll.*, VI, 20, 2.
2. Pausanias, III, 16, 10.

génie dérobèrent autrefois en Tauride... Un jour que ceux de Limna, de Cynosure, de Mesoa et de Pitane [quartiers de Sparte] sacrifiaient à Artémis, ils se prirent de querelle, se portèrent des coups mortels et tachèrent de sang l'autel de la déesse. Aussitôt une peste terrible se déchaîna. Un oracle, consulté, ordonna que l'autel fût arrosé de sang humain. Le sort tomba sur un homme qui fut immolé ; mais Lycurgue substitua à cet usage celui de fouetter les jeunes garçons, de sorte que l'autel d'Artémis est régulièrement ensanglanté. La prêtresse assiste à la cérémonie, tenant l'image en bois de la déesse. Elle est plate et légère ; mais si les fouetteurs opèrent trop doucement, en raison de la beauté ou de la noblesse d'un des garçons, l'image devient si lourde que la prêtresse peut à peine la soutenir et alors elle dénonce les fouetteurs, disant que leur inertie pèse sur elle. Ainsi le goût du sang humain est resté attaché à cette statue depuis le jour où on lui offrait des victimes en terre taurique. Ils appellent cette image *Lygodesma* (c'est-à-dire *liée d'osier*), ou bien *Orthia* (debout), parce qu'elle a été découverte dans un buisson d'osier et que les branches enroulées autour d'elle la maintenaient debout ».

Dans un autre passage[1], Pausanias raconte qu'il existe à Aléa, dans le Péloponnèse, un sanctuaire de Dionysos, où, à une certaine fête qui revient tous les deux ans, les femmes sont fouettées, comme les éphèbes spartiates devant la statue d'Orthia. Ce rite se pratique pour obéir à un oracle.

Dans les textes que nous avons cités, il y a deux choses : la constatation d'un usage, qui est un fait historique, et l'hypothèse de l'origine scythique du culte, la flagellation ayant été substituée au sacrifice humain. L'hypothèse n'a aucune valeur, d'abord parce qu'il n'y a pas de traces sérieuses de l'influence des cultes scythiques sur la Grèce, puis et surtout parce que la substitution, ainsi pratiquée, serait absurde. A la place de la victime humaine, on aurait pu fouetter jusqu'au sang un ou deux enfants, choisis parmi ceux qui avaient

1. Pausanias, VIII, 23, 1.

commis des fautes graves ; on ne conçoit pas qu'on les ait fouettés tous de cette manière, en rendant des honneurs à ceux qui supportaient le plus docilement l'épreuve.

Les modernes, jusqu'en ces derniers temps, se sont partagés entre deux opinions : les uns ont suivi l'explication de Pausanias et de Philostrate, admettant la substitution de la flagellation à l'immolation; les autres, beaucoup plus nombreux, ont adopté l'opinion que Lucien met dans la bouche de Solon et ont déclamé — surtout au xviii^e siècle — sur la vertu des Lacédémoniens, la haute estime où ils tenaient le courage physique et le soin qu'ils prenaient d'en entretenir la tradition.

Mannhardt a longuement traité de la flagellation rituelle dans son beau mémoire sur les Lupercales[1]. Comme ce travail n'a jamais été, que je sache, traduit ni même résumé en français[2], je crois utile d'en dégager ici les idées principales, c'est-à-dire de recourir à la source où ont puisé MM. Frazer et Thomsen.

Les Luperques étaient des prêtres romains qui, le 15 février, couraient par la ville, vêtus seulement de peaux de chèvres, et qui frappaient sur le dos et sur les mains, avec des lanières en cuir de chèvre, les femmes qu'ils rencontraient. Cette flagellation, au devant de laquelle se portaient les Romaines, passait pour les rendre fécondes. La fête comportait d'autres rites de purification, tant des personnes que des choses, sur lesquels il est inutile de nous arrêter[3]. Elle fut supprimée en 496 seulement par le pape Gélase, qui la remplaça par la fête de la Purification de la Vierge (2 février).

Pourquoi les Luperques frappent-ils avec leur lanière (*februum*), au lieu de se contenter de toucher? Ici interviennent les faits parallèles que Mannhardt a réunis et fait valoir. Dans le culte secret de Fauna, à Rome, on croyait assurer la fertilité aux femmes en les frappant avec une branche de myrte.

1. Mannhardt, *Mythol. Forschungen* (1884), p. 72 et suiv.

2. Pas même dans le bon article *Lupercalia* du *Dict. des antiquités* (par M. Hild).

3. « Purifier » se disait *februare*, d'où le nom de février que porte le second mois de notre année.

Lors d'une fête de Déméter, que nous ne connaissons pas plus exactement, ceux qui la célébraient se frappaient les uns les autres avec des baguettes. A Rome, le 7 juillet, à la fête des *nones caprotines*, les femmes s'injuriaient et se frappaient, probablement avec des branches de figuier sauvage. Les Arcadiens frappaient l'image de Pan avec des scilles ou oignons marins. En Ionie, à une époque très ancienne, lorsqu'il y avait famine ou pestilence, on commençait par affamer un homme, puis on le conduisait en un lieu consacré, on le bourrait de figues, de fromage, de pain d'orge, enfin on le jetait à terre et, avec une verge composée de scilles, de branches de figuier sauvage et d'autres arbres, on le frappait sept fois sur le membre viril. A Chéronée, du temps de Plutarque, on fouettait un esclave avec des branches d'*agnus castus* et on le chassait avec ces mots : « Dehors, famine! Entrez, Abondance et Santé! » Ces rites, qui rappellent celui du bouc émissaire chez les Hébreux, sont évidemment d'origine agricole ; ce sont les mauvais esprits, ceux qui nuisent à la fécondité des terres, qui sont chassés, honnis, battus, parfois lapidés et brûlés. Mais Mannhardt a parfaitement reconnu que, dans une phase religieuse antérieure, il ne s'agit pas tant de maltraiter et d'expulser le démon nocif que d'exalter et de fortifier le bon génie de la moisson, représenté par un homme, un animal ou une image, en détruisant, au moyen de coups, les influences pernicieuses qui pèsent sur lui. Ainsi, en Wesphalie, le jour de la fête de Saint-Pierre (22 février), les enfants frappent les portes avec des marteaux en criant : « Dehors, l'oiseau de l'été! » L'oiseau de l'été s'est réfugié pendant l'hiver dans la maison ; il faut l'en faire sortir, comme les Romains faisaient sortir le dieu de la guerre lorsqu'ils ouvraient les portes du temple de Janus. Nous avons déjà vu que l'on flagellait l'image de Pan en Arcadie ; à Délos, on traitait de même l'image d'Apollon. Évidemment, Pan et Apollon ne sont pas des mauvais génies ; on les frappe, comme les Luperques frappaient les femmes, afin de les rendre féconds et bienfaisants.

Dans les rites agraires de l'Europe, on connaît de nombreux

exemples où le « roi de Mai » et d'autres personnifications de la moisson donnent et reçoivent des coups. Mannhardt a étudié, dans un autre ouvrage, une série de coutumes qu'il a réunies sous le nom de *Schlag mit der Lebensruthe* (fustigation avec la verge de vie). Au mardi-gras, à Pâques, au 1er mai, à Noël, les hommes et les femmes se battent entre eux ou battent leurs serviteurs et ceux qu'ils rencontrent avec des branches feuillues, des faisceaux de branches ou des lanières de diverses couleurs ; ce sont surtout les filles nubiles et les femmes qui sont ainsi frappées par les hommes, sur les mains, les doigts, les pieds ou le dos. On frappe aussi de même les animaux domestiques et les arbres fruitiers. Souvent, en frappant, on crie : « La maladie au loin! La santé dans tes membres! Dehors, le mal! etc. ». Ceux qui frappent, comme les Luperques à Rome, courent à travers les champs, sous des déguisements divers qui ont passé aux fous de cour du moyen âge, comme la baguette de ceux-ci est devenue la *marotte* de ceux-là. Charvet, dans son *Histoire de la sainte église de Vienne*, a décrit un usage, supprimé au XVIIe siècle seulement, dont il a lui-même noté l'analogie avec les Lupercales. Il est vrai qu'il n'y est pas question de coups, sans doute parce que le vieux rite avait été humanisé par l'Eglise. « On célébrait à Vienne tous les ans, le premier jour de mai, une fête appelée la cérémonie des *Noircis*... L'archevêque, le chapitre, l'abbé de Saint-Pierre et celui de Saint-André nommaient chacun un homme qui se noircissait tout le corps pour courir les rues dans un état de nudité depuis le matin jusqu'après le dîner, etc. » Le passage est trop long pour être cité ici, mais cette seule phrase suffit à prouver qu'il s'agit d'une course compliquée de mascarade, avec, en outre, la nudité rituelle qui témoigne toujours d'un état de choses très ancien [1].

Mannhardt n'a pas manqué de se demander, comme le feront sans doute quelques-uns de nos lecteurs, si le rapport établi par ces usages entre la fustigation et la fécondité ne

1. Je compte traiter prochainement cette question dans son ensemble ; elle présente des aspects très intéressants même pour l'archéologie classique.

s'expliquerait pas par un ordre de faits physiologiques qui sont du ressort de la *psychopathia sexualis.* Le savant mythologue a eu raison de repousser cette idée, car les faits en question ne se constatent que dans des civilisations avancées et dissolues; l'antiquité même n'en offre guère qu'une seule mention (dans le *Satyricon* de Pétrone) et il n'en est rien dit dans la littérature moderne avant le XV^e siècle, alors que les livres pénitentiaux du moyen âge s'en seraient certainement occupés si l'état des mœurs avaient appelé sur ce sujet l'attention des directeurs de conscience.

Mais la conclusion adoptée par Mannhardt est certainement à côté de la vérité. Il croit que l'objet de la fustigation est d'éloigner les mauvais esprits, les démons de l'infécondité et de la malvenue. Cela n'explique point la pratique si répandue de fustiger avec les branches de *certains* arbres, avec des lanières de cuir de *certains* animaux. M. Frazer, qui a étudié à son tour le problème et allégué des quantités de faits analogues constatés en Afrique, en Asie, en Amérique et en Australie [1], dit avec raison que les flagellations n'ont jamais pour but d'éprouver le courage de la victime, mais de la purifier; toutefois, il ne tient pas compte non plus, semble-t-il, de l'instrument du supplice, et son explication, n'expliquant pas tous les détails, ne peut être considérée comme adéquate.

Ici se place l'ingénieuse hypothèse de M. Thomsen. C'est avec des baguettes de *coudrier* que l'on fouette les jeunes Spartiates, et la déesse qui préside à la cérémonie est elle-même la déesse du coudrier (*Lygodesma*, du grec *lygos*, coudrier). C'est avec des lanières de *cuir de bouc ou de chèvre* que les Luperques frappent les Romaines, et la déesse qui préside à la cérémonie, *dea Luperca*, participe à la fois de la louve et de la chèvre (*lupus*, *hircus*). Donc, le but de la flagellation, c'est de faire passer dans le corps du patient la force et la vitalité soit de l'arbre, soit de l'animal, c'est-à-dire sans doute d'un ancien *totem*. Qu'est cela, sinon une vieille forme de cette idée de la communion, que l'on retrouve un peu partout dans

1. Frazer, *Pausanias*, t. III, p. 341; *Golden Bough*, t. II, p. 149, 213.

les religions primitives et populaires, depuis qu'on prend la peine de l'y chercher? La théophagie n'est que la forme la plus répandue et la plus tenace de la communion ; mais la superstition connaît bien d'autres manières d'absorber et de s'assimiler l'énergie d'un arbre, d'un animal, de la terre elle-même, par exemple en passant par la cavité d'un chêne, en revêtant la dépouille d'un loup ou d'un chien, en se couchant à terre (comme les Selles de l'Épire au temps d'Homère, qui couchaient par terre et ne se lavaient jamais les pieds, χαμαιεῦναι, ἀνιπτόποδες)[1]. Donc, le rite spartiate n'est nullement une épreuve d'endurance, ni une atténuation d'un sacrifice humain, mais un rite de communion, un sacrement remontant à l'époque infiniment lointaine où florissait le totémisme végétal.

On sait que les usages persistent comme à l'état d'outres vides où le progrès intellectuel et religieux verse périodiquement un vin nouveau. A l'époque d'Hérodote, ou même bien avant, les Spartiates croyaient sans doute de bonne foi qu'ils fouettaient leurs enfants pour leur inspirer le mépris de la souffrance et les endurcir à la douleur. Mais, précisément parce qu'ils croyaient cela, ce ne pouvait être l'explication vraie et primitive, sans quoi l'évolution des idées, contrastant avec la stagnation des rites, serait un vain mot. Aujourd'hui même, nous pouvons constater un changement analogue lors de la première communion des enfants. Le fait même de la communion, de la déglutition de l'hostie consacrée, n'est plus, si l'on peut dire, au premier plan ; ce qui frappe surtout les parents et leurs enfants, c'est le passage de l'enfance à l'adolescence, l'éveil de la responsabilité, que les exhortations du prêtre rendent plus sensibles. L'observation est de M. Sam. Wide et me paraît très juste ; on pourrait d'ailleurs citer d'autres exemples, empruntés aux rites funéraires et matrimoniaux.

1. Cela est vrai de la superstition de tous les temps. Au XVII^e siècle, la duchesse d'Albe, alarmée de l'état de santé de son fils, fit demander à des moines de Madrid quelques reliques. Elle obtint un doigt de saint Isidore, le fit piler et le fit prendre à son fils, *partie en potion, partie en clystère* (Louville, *Mémoires*, t. II, p. 107).

L'idée que la flagellation fortifie ou sanctifie — ce qui est la même chose — paraît s'être réveillée au moyen-âge, avec tant de conceptions primitives et sauvages que l'étroite aristocratie gréco-romaine avait eu le tort de croire mortes et oubliées. Il ne s'agit pas de la flagellation considérée comme une peine disciplinaire et ordonnée par saint Césaire, en 508, contre les religieuses elles-mêmes ; cela est simplement un emprunt au droit pénal romain. Je parle de la flagellation volontaire, dont les exemples se multiplient depuis le xi^e^ siècle. « Celui qui s'est rendu le plus célèbre par les flagellations volontaires, écrivait le théologien gallican Bergier, est saint Dominique l'*encuirassé*, ainsi nommé d'une chemise de mailles qu'il portait toujours et qu'il n'ôtait que pour se flageller. Sa peau était devenue semblable à celle d'un nègre ; non seulement il voulait expier par là ses propres péchés, mais effacer ceux des autres ; Pierre Damien était son directeur. On croyait alors que vingt psautiers récités, en se donnant la discipline, acquittaient cent ans de pénitence. Cette opinion était assez mal fondée et elle a contribué au relâchement des mœurs ».

Les flagellants croyaient sans doute que la flagellation constituait une expiation ; mais ce n'en est pas moins une idée secondaire, qui recouvre mal un fond plus ancien et plus barbare. Les rois, les papes et l'Inquisition de la fin du moyen âge ont poursuivi avec acharnement les flagellants, parce qu'ils devinaient un fond d'hérésie dans leurs pratiques. Voici encore une citation de Bergier qui ne laisse aucun doute à cet égard : « Vers l'an 1348, lorsque la peste noire et d'autres calamités eurent désolé l'Europe entière, la fureur des flagellations recommença en Allemagne. Ceux qui en furent saisis s'attroupaient, quittaient leurs demeures, parcouraient les bourgs et les villages, exhortaient tout le monde à se flageller et en donnaient l'exemple. *Ils enseignaient que la flagellation avait la même vertu que le baptême et les autres sacrements* ; que l'on obtenait par elle la rémission de ses péchés, sans le secours des mérites de Jésus-Christ ; que la loi qu'il avait donnée devait être bientôt abolie et faire place à une nouvelle, qui enjoindrait le baptême du sang, sans lequel

aucun chrétien ne pouvait être sauvé... Clément VII condamna cette secte; les inquisiteurs livrèrent au supplice quelques-uns de ces fanatiques; les princes d'Allemagne se joignirent aux évêques pour les exterminer; Gerson écrivit contre eux, et le roi Philippe de Valois empêcha qu'ils ne pénétrassent en France[1] ».

Le bon Anacharsis, au dire de Lucien, se contentait de prescrire aux Spartiates quelques grains d'ellébore, pour les guérir de leur folie flagellante; l'Église du moyen âge fit dresser des gibets et allumer des bûchers. Le procédé était expéditif, mais brutal. Cependant, quand on étudie dans son ensemble la conduite de l'Église envers les aberrations religieuses des siècles de fer, on ne peut s'empêcher de rendre justice à son bon sens. Elle conserva jalousement, comme elle le devait, ce qui, dans le christianisme des Pères de l'Église, paraît à la pensée affranchie une survivance plus ou moins voilée de vieilles idées mystiques et sauvages; mais, ce *minimum* sauvegardé, elle défendit qu'on y ajoutât. Les mystiques eurent plus à pâtir de ses rigueurs que les infidèles; elle brûla bien moins de Juifs que de Franciscains. C'eût été un singulier abandon de ses principes, après tout bienfaisants et raisonnables, si les apôtres de la flagellation sacramentaire avaient trouvé grâce à ses yeux.

1. *Dictionnaire de théologie*, éd. de 1789, t. III, p. 448. — Je ne sais pas si ces flagellants du moyen âge se servaient de disciplines consacrées, ou préféraient des disciplines d'une certaine matière aux autres; mais à Madrid, au XVIIe siècle, on voyait des flagellants qui attachaient à leurs disciplines *des rubans donnés par leurs maîtresses*. Ces dames les regardaient, de leur fenêtre, se meurtrir la chair en pleine rue et les encourageaient à s'écorcher vifs. « Quand ils rencontrent une femme bien faite, ils se frappent d'une certaine manière qui fait ruisseler le sang sur elle; c'est là une grande honnêteté et la dame reconnaissante les en remercie. » (Mme d'Aulnoy, *Lettres d'Espagne*, t. I, p. 304.) Nous avons là comme une traduction galante de l'usage spartiate, compliquée de l'idée espagnole du point d'honneur; mais le fait des rubans attachés à la discipline et des dames cherchant à se faire éclabousser de sang sont des caractères tout à fait archaïques et certainement antérieurs au christianisme.

L' « Orbis alius » des druides[1].

Tous les dictionnaires latins, au mot *orbis*, indiquent, à côté de l'acception usuelle de ce mot, *globe terrestre*, celle de *région* ou de *contrée* qui en dérive. Cette limitation du sens d'*orbis* est de date relativement récente — ou, du moins, le mot ainsi entendu n'a pénétré qu'assez tard dans la langue écrite. Je n'en connais pas un seul exemple appartenant à la littérature de la République ; j'en ai même vainement cherché dans Tite-Live, auquel l'expression d'*orbis romanus*, pour désigner l'Empire romain, est aussi étrangère qu'à Cicéron[2]. *Orbis* signifiant *contrée* ou *région* ne se rencontre pas davantage dans Virgile. Il est vrai qu'on pourrait alléguer ces vers de l'*Enéide*, où l'Europe et l'Asie paraissent chacune qualifiée d'*orbis* :

Quibus actus uterque
Europae atque Asiae fatis concurrerit orbis[3].

Mais, dans ce passage, *uterque orbis* n'est qu'une expression poétique signifiant « les deux parties du monde », « les deux faces du monde ». L'idée est analogue à celle qu'exprime Horace, lorsqu'il dit en s'adressant à Europe, aimée de Jupiter, qu'une partie du monde recevra son nom :

Tua sectus orbis
Nomina ducet[4].

Horace, pas plus que Virgile, ne fait d'*orbis* un synonyme de *regio*.

1. [*Revue celtique*, 1901, p. 447-457.]
2. Cicéron emploie parfois *orbis terrae* ou *orbis terrarum* pour désigner l'Empire romain, p. ex. *Fam.*, V, 7 : « Scito ea, quae nos pro salute patriae gessimus, *orbis terrae* judicio ac testimonio comprobari. »
3. Virg., *Aen.*, VII, 224.
4. Hor., *Carm.*, III, 27, 75.

Il n'en est pas de même d'Ovide. Chez lui on rencontre les expressions *Eous orbis*, *Hesperius orbis*, *orbis Scythicus* [1] et *orbis* entendu au sens de royaume ou de domaine : *Di te summoveant orbe suo* [2]. On peut donc dire que, en l'état de nos connaissances, l'emploi d'*orbis* dans le sens secondaire que nous étudions remonte à Ovide et qu'il a commencé par être poétique avant d'être admis par les prosateurs de l'ère impériale.

Les passages cités d'Ovide permettent de comprendre comment s'est opérée la transformation du sens d'*orbis*. La langue latine, surtout en poésie, n'aime pas les substantifs abstraits et emploie volontiers des adjectifs là où nous faisons usage de ces noms. Pour signifier l'orient, l'occident, le nord, l'extrémité du globe terrestre, elle devait dire le globe oriental, occidental, septentrional, extrême, *orbis eous*, *occiduus*, *arctous*, *extremus* [3]. De même, l'expression *orbis romanus*, dont je ne connais pas d'exemple littéraire avant Lucain, ne signifie pas autre chose que la partie romaine du globe, *regio romana*. Une fois le mot *orbis* ainsi assimilé à celui de *regio*, on lui donna des épithètes géographiques précises, telles que *Scythicus* dans Ovide, *Libycus* dans Lucain, *Assyrius* dans Juvénal [4], etc. Au Ier siècle de l'Empire, l'emploi d'*orbis* dans le sens de *regio* devint très général ; je vais montrer que, dans la *Pharsale*, cette acception est plus fréquente que celle d'*orbis* dans le sens de globe terrestre.

Orbis, au singulier, se rencontre 90 fois dans la *Pharsale*. De ces 90 exemples, nous devons en éliminer 13, où *orbis* signifie *cercle*, *disque*, *roue*, *orbite*, *écliptique* [5] ; il faut ensuite mettre à part un 14e exemple, où *orbis* est précisé par le génitif *terrarum* :

Et te terrarum nescit cui debeat orbis

1. *Orbis Eous*, Ovide, *Fastes*, III, 466 ; V, 557 ; *Hesperius*, *Metam.*, IV, 622 ; *Scythicus*, *Trist.*, III, 12, 51. *Orbis Germanus* est dans la pièce douteuse *Ad Liv.*, 391.
2. Ovide, *Metam.*, VIII, 98.
3. *Extremo quaerere in orbe fugam* (Properce, II, 16, 40).
4. *Quod nec in Assyrio pharetrata Semiramis orbe* (Juvénal, II, 108).
5. Lucain, IV, 777 ; VI, 216 ; IX, 502, 532 — I, 538 ; III, 41 ; V, 544, 547 ; VIII, 160 — VIII, 200 — II, 577 ; VI, 482 — I, 78.

dit Lucain en s'adressant au Nil[1]. Dans 11 autres exemples, *orbis* est accompagné de l'adjectif *totus*, qui ne laisse aucun doute sur la signification du substantif[2]. Les cas où *orbis*, avec ou sans épithète, désigne la terre considérée comme corps céleste, ou la terre habitée, sont au nombre de onze seulement[3]. Trois fois il est expressément question de l'*orbis romanus*; ces passages méritent d'être cités intégralement.

Pharsale, VIII, 212, Pompée s'adresse au roi Dejotarus :

> *Quando, ait, Emathiis amissus cladibus orbis*
> *Qua romanus erat, superest, fidissime regum,*
> *Eoam tentare fidem...*

Orbis qua romanus erat est une manière détournée de dire *orbis romanus*.

Dans le même livre, au v. 441, le sénateur Lentulus dissuade Pompée d'aller chercher un asile chez les Parthes et le presse de s'adresser plutôt aux amis et aux alliés de Rome :

> *Quin respicis orbem*
> *Romanum?*

Au livre X, v. 456, Lucain dit de César, qui se cache au moment de la révolte d'Alexandrie :

> *Hic cui romani spatium non sufficit orbis...*

vers qui a été imité par Juvénal dans sa célèbre tirade sur Alexandre le Grand.

Dans ces trois exemples, le *romanus orbis* est nettement opposé au reste de la terre; c'est bien de l'Empire romain qu'il est question.

Nous trouvons ensuite 19 vers où l'adjectif *romanus* n'est pas exprimé, mais où il est évidemment sous-entendu, parce que le contexte indique qu'il s'agit seulement de l'Empire romain[4]. Exemples :

1. Lucain, X, 294.
2. Lucain, I, 22, 110, 166, 318, 692; II, 280; III, 169, 230; VII, 362; VIII, 400; X, 22.
3. Lucain, I, 61 (?), 542; III, 234; V, 93; VII, 276, 390, 541, 664; IX, 416, 430, 466.
4. Lucain, I, 5, 69, 88, 285, 290, 369, 465; III, 297; IV, 353; V, 556; VII, 47, 53, 672; VIII, 340, 532; IX, 123, 229; X, 25, 377.

Facili si prælia pauca
Gesseris eventu, tibi Roma subegerit orbem[1].
— *Vincendum pariter Pharsalia praestitit orbem*[2].
— *Nam sibi libertas unquam si redderet orbem*... [3].

Il peut y avoir doute pour un petit nombre de cas que j'ai préféré attribuer au groupe de 10 vers où *orbis* paraît signifier « toute la terre » aussi bien ou mieux que l' « Empire romain ».

Ces déductions faites, il ne reste pas moins de 32 exemples où *orbis* signifie une région, soit de la terre, soit (plus rarement) du ciel. Je les énumère en les classant dans l'ordre alphabétique des épithètes qui précisent le sens d'*orbis* :

Regit idem spiritus artus
Orbe alio.... [4]
Sat magna feram solacia mortis
Orbe jacens alio... [5]
... *timens, ne Mars alium vagus iret in orbem*
Emathis et tellus tam multa cæde careret... [6]
Victrices aquilas alium laturus in orbem.. [7]
... *Arcani miles sibi conscius orbis*
Claustra ferit mundi... [8].
Gelido circumfluus orbis Hibero... [9]
Melius, Fortuna, dedisses
Orbe sub Eoo, sedem... [10]

... *Eoum, Comites, properemus in orbem*... [11]
Extremum Scythici transcendam frigoris orbem... [12].
Ipsa caloris egens gelidum non transit in orbem... [13]

1. Lucain, I, 285.
2. *Ibid.*, III, 297.
3. *Ibid.*, X, 25.
4. *Ibid.*, I, 457.
5. *Ibid.*, VIII, 314.
6. *Ibid.*, VI, 579.
7. *Ibid.*, V, 238.
8. *Ibid.*, IX, 864. *Arcanus orbis* = la partie cachée ou inexplorée du monde.
9. *Ibid.*, X, 476.
10. *Ibid.*, I, 252.
11. *Ibid.*, VIII, 289.
12. *Ibid.*, VI, 325. Dans le passage IX, 430, *extremus orbis* signifie « les extrémités de la terre habitable ».
13. *Ibid.*, IX, 704.

Et nunc, ignoto si quos petis orbe triumphos...[1]
Ignotum vobis, Arabes, venistis in orbem...[2]
Extolletque animos Latium vesanus in orbem...[3]
Scipio, miles in hoc, Libyco dux primus in orbe...[4]
Orant, explorent Libycum memorata per orbem
Numina...[5]
Sollicitat nostrum, quem nondum perdidit, orbem...[6]
... Celsam Petreius Ilerdam
Deserit et noti diffisus viribus orbis
Indomitos quaerit populos...[7]
Torsit in occiduum Nabataeis flatibus orbem...[8]
... Aevumque sequens speculatur ab omni
Orbe ratem, Phariamque fidem...[9]
Vertat aquas Nilus, quo nascitur orbe, retentus...[10]
Disponis gladios, ne quo non fiat in orbe
Heu, facinus civile tibi!...[11]
... Procul hoc et in orbe remoto
Abscondat fortuna nefas...[12]
Sed ne Thessalico purus luceret in orbe...[13]

Dans les deux vers suivants, adressés à Néron, *orbis* signifie une région du ciel :

Sed neque in arctoo sedem tibi legeris orbe...[14]
... Librati pondera caeli
Orbe tene medio...[15]

Enfin, il y a quelques passages où le sens d'*orbis*, signifiant région ou pays, n'est déterminé que par le contexte. Lorsque César, alors en Égypte, s'écrie :

1. *Ibid.*, III, 310.
2. *Ibid.*, III, 247.
3. *Ibid.*, VIII, 345.
4. *Ibid.*, VII, 223.
5. *Ibid.*, IX, 547.
6. *Ibid.*, VIII, 511.
7. *Ibid.*, IV, 145.
8. *Ibid.*, IV, 63.
9. *Ibid.*, VIII, 624. *Ab omni orbe* = de toutes les régions du monde.
10. *Ibid.*, VIII, 828.
11. *Ibid.*, VIII, 603.
12. *Ibid.*, II, 734.
13. *Ibid.*, VIII, 6.
14. *Ibid.*, I, 53.
15. *Ibid.*, I, 58.

Frustra civilibus armis
Miscuimus gentes, si qua est hoc orbe potestas
Altera, quam Caesar, si tellus ulla duorum est[1],

il est évident que, par *hoc orbe*, il entend l'Egypte. *Orbis* signifie une partie déserte de l'Afrique du Nord dans les vers suivants :

Natura deside torpet
Orbis...[2]
Sic orbem torquente Noto romana juventus
Procubuit...[3]
... Tot monstra ferentem
Gentibus ablatum dederas serpentibus orbem ..[4]

Orbis signifie la vallée du Danube ou l'Europe :

Dum permeat orbem
Hister...[5]

Il signifie l'Europe ou l'Asie dans les vers où Lucain parle du Tanaïs qui sépare ces deux continents et semble augmenter alternativement, par ses détours, le domaine de l'un ou de l'autre :

Nunc huc, nunc illuc, quo flectitur, ampliat orbem[6].

Enfin, *evolvi orbe* signifie « changer de région » dans le vers :

Imus in adversos axes, evolvimur orbe...[7]

Il résulte de ce qui précède que, dans la *Pharsale*, *orbis* signifie *région* ou *contrée* bien plus souvent qu'il ne désigne la terre entière. Dans ce dernier sens, Lucain emploie plus volontiers le mot *mundus* qui, d'ailleurs, signifie aussi pour lui l'*orbis romanus;* ainsi, tandis qu'Ovide appelle Rome *orbis caput*[8], Lucain la qualifie de *caput mundi*[9]. Mais, en général,

1. *Ibid.*, IX, 1077.
2. *Ibid.*, IX, 437.
3. *Ibid.*, IX, 481.
4. *Ibid.*, IX, 856.
5. *Ibid.*, II, 418.
6. *Ibid.*, III, 276.
7. *Ibid.*, IX, 876.
8. Ovide, *Fastes*, V, 93.
9. Lucain, II, 655.

il se sert de *mundus* dans le sens le plus étendu, désignant ainsi soit la terre entière avec ses habitants, soit la terre et le ciel, alors qu'il préfère donner à *orbis* le sens d'une région délimitée.

Le premier prosateur chez qui l'on constate l'emploi fréquent d'*orbis* dans le sens de *région* est Pline l'Ancien. Je me contente d'en citer deux exemples caractéristiques.

Hist. Nat., XXVIII, 123, Pline vient de parler de certains remèdes tirés des animaux comme le lion, le chameau, l'hyène, le crocodile; il poursuit : *Hactenus de externis. Nunc praevertemur ad nostrum orbem, primumque communia animalium remedia atque eximia dicemus.* Ailleurs, parlant du corail pêché sur la côte méridionale de la Gaule et qu'absorbait de plus en plus le commerce de l'Égypte avec l'Inde, il ajoute (XXXII, 23) : *Nunc tanta penuria est vendibili merce ut perquam raro cernatur in suo orbe.* Ces trois derniers mots désignent la Gaule, pays de production du corail.

Une enquête plus approfondie, que rendra facile un jour la publication de l'article *Orbis* dans le *Thesaurus linguae latinae*, établirait que l'acception restreinte de ce mot est un des caractères de la langue latine après Auguste et que les exemples en sont nombreux jusqu'à la fin de l'Empire. J'en ai noté six dans Claudien, où l'on trouve qualifiés d'*orbis* l'Empire d'Orient et l'Empire d'Occident :

Rectore sub uno
Conspirat geminus frenis communibus orbis [1].

Orbis est suivi d'une épithète qui en précise l'extension :

... Sciat orbis Eous... [2]
Hesperio misit ab orbe soror... [3]
Occiduo ducis ab orbe greges... [4]

Les Bretons insulaires habitent une autre région, un autre *orbis* :

Vincendos alio quaesivit in orbe Britannos [5].

1. Claudien, XV, 3.
2. *Ibid.*, XV, 430.
3. *Ibid.*, LXXI, 4.
4. *Ibid.*, XXXIV, 38.
5. Claudien, XXIV, 149.

Ces mots *alius orbis,* dont nous avons aussi trouvé des exemples dans Lucain, signifient, chez Lucain comme chez Claudien, une autre région de la terre, et non pas un autre corps céleste. C'est pour n'avoir pas étudié cette acception d'*orbis* dans la poésie impériale que Roget de Belloguet, Henri Martin et d'autres ont commis une grosse erreur en prétendant que, d'après la doctrine des Druides, résumée par Lucain, les âmes des Gaulois étaient transférées, après leur mort, soit dans la lune, soit dans le soleil. Voici le passage de la *Pharsale* :

> *Vobis auctoribus, umbrae*
> *Non tacitas Erebi sedes Ditisque profundi*
> *Pallida regna petunt ; regit idem spiritus artus*
> *Orbe alio ; longae, canitis si cognita, vitae*
> *Mors media est...*[1]

Roget de Belloguet traduit : « Le même souffle anime vos membres dans un autre monde »[2] et il essaie de montrer que l'*orbis alius* n'est autre que l'astre lunaire[3]. Henri Martin, dans un article publié en 1866, a préféré entendre par là le soleil[4]. Toutes ces hypothèses ne tiennent pas devant le fait que les mots *orbis alius*, dans la langue poétique de Lucain, ne peuvent pas désigner une autre sphère, mais seulement une autre région de la nôtre. Lucain a pensé aux îles des Bienheureux, que la tradition celtique plaçait au loin dans l'Océan, à l'ouest du groupe britannique. Il n'est donc pas question dans Lucain, interprète du druidisme, d'une autre vie dans un autre monde, mais d'un prolongement de la vie terrestre et sublunaire dans une autre partie du monde : *longae... vitae mors media est.*

Ce résultat n'est pas nouveau, car les doctrines de Roget de Belloguet et d'Henri Martin n'ont guère trouvé de créance. En revanche, les considérations qui précèdent vont nous permettre de restituer avec certitude un vers attribué à Claudien, conservé seulement par un texte épigraphique et qui a été

1. Lucain, V, 449-453.
2. Roget de Belloguet, *Ethnogénie gauloise*, t. III, p. 174.
3. *Ibid.*, p. 187.
4. *Ibid.*, p. 184.

malencontreusement complété par deux éminents latinistes, MM. Hülsen et Bücheler.

Au xvi[e] siècle, on découvrit dans le forum romain, près de l'arc de Septime Sévère, les fragments d'une base colossale ayant supporté six statues équestres, sur laquelle était gravée une dédicace du sénat et du peuple romain aux empereurs Arcadius et Honorius, en mémoire d'une insurrection réprimée en Afrique[1]. Cette insurrection est celle de Gildon, vaincu par Stilicon en 398. En 1882, en démolissant les fondations d'un édifice de basse époque entre la colonne de Phocas et l'arc de Sévère, on trouva un gros bloc de marbre avec des lettres hautes de quinze centimètres qui donnaient les mots suivants : VM DEFENDIT HONORIV. M. Hülsen s'aperçut qu'il se rejoignait exactement à un autre fragment découvert un demi-siècle plus tôt et ainsi conçu : RMIPOTENS LIB. Le savant secrétaire de l'Institut allemand de Rome proposa, en conséquence, de restituer les cinq premiers pieds d'un hexamètre :

*a*RMIPOTENS LIBY*c*VM DEFENDIT HONORIV*s*...[2]

M. Hülsen se souvint, non moins à propos, d'un passage du poème de Claudien sur le VI[e] consulat d'Honorius, où il fait tenir à la déesse Rome le langage suivant (vers 369-373) :

Ast ego frenabam geminos, quibus altior ires
Electi candoris equos et nominis arcum
Jam molita tui, per quem radiante decorus
Ingredere toga, pugnae monumenta dicabam
Defensam titulo Libyam testata perenni.

Ce passage établit un lien incontestable entre l'inscription honorifique découverte au xvi[e] siècle et l'hexamètre épigraphique dont M. Hülsen a retrouvé les éléments. Il y avait, sur ce point du Forum, un monument du *bellum Gildonicum*, arc de triomphe ou simple soubassement, qui comprenait plusieurs figures d'hommes et de chevaux. M. Hülsen a eu

1. *Corp. inscr. lat.*, VI, 1187; *Röm. Mittheil.*, 1895, p. 55.
2. Hülsen, *Röm. Mittheil.*, 1895, p. 56.

parfaitement raison de supposer que l'hexamètre de la dédicace peut avoir été composé par Claudien, poète qui jouissait alors d'une renommée attestée tant par l'épigraphie que par les allusions contenues dans ses poèmes. Le mot *armipotens*, par lequel débute l'hexamètre, se retrouve précisément dans la même pièce de Claudien sur le VI^e Consulat d'Honorius (v. 655) :

> *Et quos armipotens genitor retroque priores*
> *Diversis gessere locis...*

Mais comment restituer le dernier mot du vers épigraphique? M. Hülsen écrit *arvum*, en rejetant *hostem*, *agrum* et *aequor* qui se sont présentés, nous dit-il, à son esprit. M. Bücheler, reproduisant ce texte dans ses *Carmina latina epigraphica* (1895, n° 1803), écrit *agrum*, sans se douter que ce mot, venant au sixième pied, fait un vers dont un bon rhétoricien d'autrefois aurait jugé l'euphonie bien insuffisante :

> *Armipotens Libycum defendit Honorius agrum.*

Le complément véritable nous est immédiatement suggéré par les conclusions de notre petit mémoire. Il faut lire :

> *Armipotens Libycum defendit Honorius orbem.*

Libycus orbis, signifiant « l'Afrique », se lit deux fois dans Lucain :

> *Scipio, miles in hoc, Libyco dux primus in orbe...* [1]
> *Orant, explorent Libycum memorata per orbem*
> *Numina..* [2].

Nous avons déjà eu l'occasion de rappeler qu'Ovide écrit *Scythicus orbis* pour la Scythie; que Lucain, outre *Libycus orbis*, emploie *Latius orbis*, *Thessalicus orbis*, que Juvénal dit *Assyrius orbis*, que Claudien lui-même écrit *Eous orbis*, *Hesperius orbis*. Claudien est si évidemment un imitateur de Lucain que l'expression de *Libycus orbis* devait se présenter tout naturellement à son esprit. La restitution *orbem* au lieu

1. Lucain, VII, 223.
2. *Ibid.*, IX, 547.

d'*arvum* ou d'*agrum* a le grand et décisif avantage d'éviter la rime sourde *Libycum*, *agrum*, dont l'effet déplaisant est sensible à tous ceux qui ont eu la bonne fortune d'écrire des vers latins dans leur jeunesse. Le fait que MM. Hülsen et Bücheler n'ont pas reconnu cela et que la restitution *orbem* ne s'est pas offerte à leur perspicacité, justifie, je l'espère, les développements où je suis entré et me lave du soupçon d'avoir enfoncé une porte ouverte en démontrant qu'*orbis* a bien, dans la langue impériale, un des sens qui lui est attribué par les dictionnaires.

Les Vierges de Sena[1].

Quelques jeunes gens, désirant représenter une tragédie de *Vercingétorix*, sont venus me demander comment étaient vêtues les druidesses du temps de César. J'ai répondu qu'il n'y en avait pas. Alors l'un d'eux, qui avait lu Henri Martin, m'objecta les prêtresses de l'île de Séna[2]. Je répondis que ces prêtresses me paraissaient n'avoir jamais existé et promis de justifier un jour mon opinion. Je le fais d'autant plus volontiers que j'ai lu tout récemment les lignes suivantes, dans le dernier ouvrage de M. d'Arbois de Jubainville[3] :

« Rome n'avait pas seule le respect de la vierge nubile et sacrée. On trouve aussi des prêtresses vierges en Gaule. Leur virginité dure toute la vie ; elles sont au nombre de neuf. Au milieu du Ier siècle de notre ère, la crédulité gauloise leur attribue une puissance surnaturelle ; leurs chants soulèvent la mer, font souffler les vents ; elles guérissent les maladies incurables et dans leur île de Sena elles prédisent l'avenir aux navigateurs qui viennent les consulter. »

Et M. d'Arbois cite en note le texte de Pomponius Méla (III, 6), texte que je reproduis ici à mon tour, en faisant re-

1. [*Revue celtique*, 1897, p. 1-8.]

2. H. Martin, *Histoire de France*, t. I (4e éd.), p. 64 : « Le plus fameux de tous les collèges de druidesses est celui de l'île de Sein ou de *Sena*, près de la côte des Corisopites (Cornouaille française). Sur ce rocher presque inabordable, jeté dans la haute mer en face du Raz de Plogoff, de ce vaste promontoire de granit où le continent européen vient mourir tristement dans un océan sans bornes, résident neuf prêtresses vouées, comme les vestales de Rome, à une perpétuelle virginité... Ces neuf vierges semblent, dans la croyance populaire, la plus grande puissance religieuse des Gaules. » Cette dernière assertion n'est fondée sur rien.

3. H. d'Arbois de Jubainville, *Deux manières d'écrire l'histoire* (Paris, Bouillon, 1896), p. 25.

marquer que le nom attribué aux prêtresses est incertain[1]. Quelques-uns impriment *Gallicenas*, d'autres *Barrigenas*, qui signifierait *peregrinas*[2], ou *Galli Senas* [*vocant*] en deux mots[3]. Comme on sait aujourd'hui[4] que tous nos manuscrits de Méla dérivent d'un seul, le *Vaticanus* 4929 (x[e] siècle) et que ce manuscrit porte l'inintelligible *Gallizenas*, la question du nom des prêtresses de *Sena* doit être considérée, jusqu'à nouvel ordre, comme insoluble[5].

Sena in Britannico mari, Osismicis adversa litoribus, Gallici numinis oraculo insignis est : cujus antistites, perpetua virginitate sanctae, numero IX esse traduntur. Gallicenas (?) *vocant putantque ingeniis singularibus praeditas, maria ac ventos concitare carminibus, seque in quae velint animalia vertere, sanare quae apud alios insanabilia sunt, scire ventura et praedicare, sed nonnisi deditas navigantibus et in id tantum, ut se consulerent, profectis.* »

Méla est un rhéteur qui a compilé un précis de géographie. Il cite deux fois Cornelius Nepos[6], sans doute pour l'avoir lu; une fois Hannon, Eudoxe et peut-être Hipparque, dont les témoignages lui viennent de seconde main[7]. Sa source principale doit être quelque compilation grecque dont il n'a rien dit. Dans le passage qui nous occupe, le mot *traduntur* indique clairement qu'il tire son information de quelque livre[8]; il est évident que cette expression, qui implique une réserve,

1. Voir la longue note de Tzschucke dans son éd. de Méla, t. IV, p. 159.
2. Gronovius prétendait que le mot *baragoin* dérivait du nom de ces *Barrigenae* ou *Barginnae*.
3. C'est la lecture de Turnèbe, adoptée par A. Thierry; ces prêtresses auraient porté le même nom que leur île.
4. Bursian, *Jahn's Jahrbücher*, t. XCIX, p. 631.
5. Vopiscus (*Aurelian.*, 44, 4) écrit : *Dicebat* (*Diocletianus*) *quodam tempore Aurelianum* GALLICANAS *consuluisse Dryadas*. Ce mot *Gallicanas* a été rapproché du nom des prétendues *Galicènes* de Méla, mais évidemment à tort; Méla n'a pu se contenter de dire que les prêtresses gauloises de Séna s'appelaient *Gauloises*.
6. Méla, III, 45, 90.
7. *Ibid.*, 90 et 70. Cf. les travaux cités par Schanz, *Geschichte der römischen Literatur*, p. 385.
8. On peut songer à Timagène ou à Artémidore.

concerne l'ensemble de la phrase, et non pas seulement le chiffre de *neuf*.

Indépendamment des détails fabuleux qu'elle renferme, l'information recueillie par Méla est suspecte par un premier motif : c'est que, dans aucun autre texte, il n'est question de vierges sacrées chez les Gaulois. Les femmes, mariées ou non, ne paraissent avoir joué aucun rôle dans la religion celtique du temps des Romains. On peut induire cela non seulement du silence des auteurs, mais des passages de César et de Tacite sur le rôle religieux des femmes chez les Germains.

Même quand ces écrivains n'opposent pas formellement les Germains aux Gaulois, ils les comparent implicitement.

César écrit, après avoir terminé son étude sur les coutumes gauloises [1] : *Germani multum ab hac consuetudine differunt, nam neque druides habent qui rebus divinis praesint, neque sacrificiis student*. Ici, le rapprochement est clairement indiqué. Mais il semble qu'on ne le sente pas moins dans le passage du *Bellum Gallicum* où il est question des femmes germaines que l'on consultait avant le combat [2] : *Quod* apud Germanos *ea consuetudo esset ut matresfamiliae eorum sortibus et vaticinationibus declararent utrum proelium committi ex usu esset necne*. Tacite écrit dans ses *Histoires*, toujours à propos des Germains [3] : *Plerasque feminarum fatidicas arbitrantur* ; et dans la *Germanie* [4] : *Inesse quin etiam* [*feminis*] *sanctum aliquod et providum putant, nec aut consilia earum aspernantur aut responsa neglegunt. Vidimus sub divo Vespasiano Veledam diu apud plerosque numinis loco habitam* ; *sed et olim Albrunam et complures alias venerati sunt, non adulatione nec tanquam facerent deas*. Les prophétesses, objet d'un respect universel, étaient donc nombreuses chez les Germains, alors qu'il n'en est pas question chez les Celtes. Les Druidesses mentionnées en Gaule sous l'Empire, à partir du IIIe siècle [5],

1. César, *Bell. Gall.*, VI, 21.
2. *Ibid.*, I, 50.
3. Tacite, *Hist.*, IV, 61.
4. Id., *Germ.*, 8.
5. Première mention dans Lampride, *Alex. Sev.*, 60, 6. — L'inscription de Metz qui mentionne une *Druis antistita* est fausse.

sont des diseuses de bonne aventure qui fréquentent les carrefours et n'ont certainement rien de commun ni avec les Druides du temps de l'indépendance, ni avec les *femmes saintes* de la Germanie.

Méla place ses vierges prophétesses dans une île. Or, en lisant son ouvrage, on est frappé de voir que ce qu'il raconte des îles présente souvent un caractère fabuleux. On dirait qu'il a subi l'inflence de quelque compilation grecque περὶ νήσων, remplie d'histoires extraordinaires empruntées soit aux poètes, soit aux romanciers géographes comme Théopompe et Hécatée d'Abdère. Exemples :

I, 9, 5 : « En Égypte, on voit une île appelée Chemmis, sur laquelle s'élève, au milieu de forêts et de bois sacrés, un grand temple d'Apollon, errer dans un lac au gré des vents... »

II, 7, 2 : « Dans l'île d'Aria, consacrée à Mars, la fable rapporte (*ut fabulis traditur*)[1] qu'on vit autrefois certains oiseaux faire beaucoup de mal aux voyageurs qui voulaient y aborder, en leur lançant leurs plumes comme des traits. »

II, 6, 56 : « Dans les îles qui font face à la Sarmatie, la fable atteste et je lis même dans des auteurs qui ne paraissent pas indignes de foi (*praeterquam quod fabulis traditur, auctores etiam, quos sequi non pigeat, invenio*) qu'il existe des Oéones qui ne se nourrissent que d'herbes[2] et d'œufs d'oiseaux de marais, des Hippopodes à pieds de cheval, etc. »[3]. — La phrase suivante concerne l'île de Thulé, *Graiis et nostris celebrata carminibus* — preuve que Méla se préoccupe, comme il convient à un rhéteur, de mentionner les noms géographiques qui se rencontrent chez les poètes[4]. A la fin du même chapitre, il nomme Talgé, dans la mer Caspienne (qu'il croit déboucher dans l'Océan boréal) ; fertile sans culture, elle

1. C'est une vieille légende argonautique ; cf. O. Müller, *Orchomenos*, p. 282.

2. *Avenae*, ce qui ne signifie pas *avoine*. Cf. Virg., *Georg.*, I, 154.

3. Müllenhoff (*Deutsche Alterthumskunde*, t. I, p. 491) croit que ce passage de Méla dérive de Pythéas.

4. On remarquera qu'il n'y a pas une seule mention de Thulé dans ce qui nous reste de la poésie grecque antérieure à Méla.

abonde en fruits de toute espèce; mais les peuples voisins regardent comme un sacrilège d'y toucher, parce qu'ils les croient destinés aux dieux. M. Erwin Rohde[1] a déjà fait remarquer le caractère romanesque de cette notice; il a rappelé, à ce propos, les légendes qui couraient dans l'antiquité sur la piété des Hyperboréens, légendes auxquelles le roman d'Hécatée avait donné corps, mais qui remontent à une date bien antérieure, puisque Homère appelle déjà les Scythes Abiens « les plus justes des hommes »[2].

Quelle que soit la source immédiate de Méla dans ce qu'il dit de l'île de Sena, on a lieu de supposer que le fonds de son récit est fort ancien. Je crois en trouver l'origine dans l'*Odyssée* même, ce prototype, comme le disait déjà Lucien, de tous les romans géographiques de l'antiquité[3].

Chassé de l'île d'Éole, Ulysse, après dix jours et dix nuits, aborde en Lestrygonie, pays d'anthropophages où les nuits sont très courtes, comme dans la région septentrionale de l'Europe[4]. Puis il reprend la mer et touche à l'île d'Ea, où habitent Circé la magicienne et ses nymphes. Circé transforme les compagnons d'Ulysse en pourceaux, comme elle a transformé d'autres hommes en loups et en lions. Elle conseille à Ulysse d'aller consulter Tirésias aux Enfers et excite un vent favorable : une journée de navigation mène le héros au pays ténébreux des Cimmériens. C'est là qu'Ulysse creuse une fosse, offre un sacrifice et évoque les morts. La consultation finie, il revient dans l'île de Circé (chant XII).

Ainsi l'île de Circé est voisine de l'endroit où Ulysse trouve l'ouverture des Enfers. Les géographes anciens, qui raisonnaient sur le voyage d'Ulysse comme sur un texte révélé,

1. E. Rohde, *Der Griechische Roman*, 1876, p. 214.

2. Hom., *Iliade*, XIII, 6. Cf. Rohde, p. 203 et A. Riese, *Die Idealisirung der Naturvölker des Nordens in der Griech. und Röm. Literatur*, progr. de Francfort-sur-le-Mein, 1875.

3. Lucien, *Ver. Hist*, I, 3 : ἀρχηγὸς δὲ αὐτοῖς καὶ διδάσκαλος τῆς τοιαύτης βωμολοχίας ὁ τοῦ Ὁμήρου Ὀδυσσεύς, κ. τ. λ. Voir l'intéressant chapitre de l'ouvrage cité d'E. Rohde (p. 167 *sqq.*) : *Ethnographische Utopien, Fabeln und Romane*.

4. *Odyssée*, X, 81-86 ; cf. Müllenhoff, *Deutsche Alterthumsk.*, t. I, p. 5 ; d'Arbois de Jubainville, *Premiers habitants de l'Europe*, t. II, p. 12.

n'étaient point d'accord sur l'identification de l'île d'Ea : les uns la cherchaient à l'est, les autres à l'ouest du monde connu[1]. Mais il est certain qu'à l'époque alexandrine et romaine on plaçait Ea vers l'occident. Cette île n'était pas seulement, croyait-on, à l'opposite de l'entrée des Enfers : elle en était si voisine qu'elle devait son nom aux gémissements poussés par les âmes. Témoin ce texte important du *Grand Étymologique*[2] : Λέγεται δὲ καὶ ἡ τῆς Κίρκης νῆσος Αἰαίη, ἡ πλησίον τοῦ Ἄδου οὖσα · ἀπὸ τῶν στεναγμάτων τῶν ἐν αὐτῷ · παρὰ τὸ αἶ αἶ θρηνητικὸν ἐπίρρημα.

Or, nous savons avec certitude qu'une doctrine répandue à l'époque romaine plaçait, *à l'extrémité de l'Armorique,* l'endroit où Ulysse avait évoqué les morts et consulté l'oracle de Tirésias. On connaît les beaux vers de Claudien[3] :

> *Est locus, extremum qua pandit Gallia litus,*
> *Oceani perfusus aquis, ubi fertur Ulysses*
> *Sanguine libato populum movisse silentem.*
> *Illic umbrarum tenui stridore volantum*
> *Flebilis auditur questus...*

Ce « *flebilis questus* » des ombres, est-ce autre chose que le gémissement αἶ αἶ auquel, suivant la doctrine rapportée dans le *Grand Étymologique*, l'île de Circé devait son nom ?

Quelle est l'extrémité de la Gaule, *extremum qua pandit Gallia litus*? On peut hésiter seulement entre la pointe de Saint-Mathieu et celle du Raz[4]. Vis-à-vis de la première est l'île d'Ouessant ; vis-à-vis la seconde (à huit kilomètres) est l'île de Sein. Je n'entends point discuter ici l'identification de la Sena de Méla, que les uns retrouvent à Ouessant, les autres à Sein (en breton *Sizun*) ; cette question a déjà été traitée contradictoirement dans la *Revue Celtique*[5] et la solution n'en

1. Voir les articles *Aiaia* dans le *Lexicon* de Roscher et dans la *Realencyclopaedie* de Pauly-Wissowa.
2. *Etym. magn.*, éd. Gaisford, p. 27.
3. Claudien, *In Ruf.*, I, 123.
4. Voir Desjardins, *Géogr. de la Gaule*, t. I, p. 309, qui se décide pour la pointe du Raz.
5. *Revue Celtique*, t. IX, p. 279 ; t. X, p. 352.

importe guère à notre thèse. L'essentiel, c'est d'avoir montré qu'une de ces deux îles était voisine de l'endroit où, suivant une doctrine répandue, Ulysse aurait abordé pour évoquer les ombres et consulter un oracle[1]. Rappelons qu'un texte célèbre de Procope[2], répété par le scholiaste de Lycophron[3], semble placer sur la côte septentrionale de la Gaule le séjour des nautonniers des Enfers[4].

La Sena de Méla correspond donc exactement à l'Ea de l'Odyssée. Or, Ea est habitée par une magicienne et ses compagnes; Sena est habitée par neuf magiciennes. Circé chante et fait souffler les vents comme elle le désire[5]; les magiciennes de Sena font de même (*maria ac ventos concitare carminibus*). Circé accueille Ulysse et l'envoie consulter l'oracle des morts ; les magiciennes de Sena rendent des oracles aux navigateurs. Circé transforme les hommes en animaux; les magiciennes de Sena se transforment elles-mêmes et prennent l'aspect d'animaux divers[6]. Ces analogies sont assurément frappantes; elles le seraient, alors même que Sena et Ea n'appartiendraient pas au même hémisphère; combien elles le deviennent davantage quand on se rappelle qu'une exégèse demi-savante identifiait sans aucun doute Sena à l'Ea de l'*Odyssée* !

Certes, ce n'est point Méla, ce n'est pas même le compilateur qu'il a suivi, qui ont tiré la légende de Sena des fables contées par l'Ulysse d'Homère sur l'île de Circé. Il y a là le résultat d'un long travail qui, prenant pour point de départ le texte homé-

1. La baie qui fait face à l'île de Sein, au nord de la pointe du Raz, s'appelle *Baie des Trépassés*. J'ignore si cette désignation est ancienne.

2. Procope, *Bell Goth.*, IV, 20.

3. *Schol. Alex.*, 1204.

4. Ce texte a été souvent cité, mais l'explication en est encore très incertaine. Voir la traduction littérale qui en a été donnée dans les *Monumenta Britannica*, p. LXXXIV et transcrite dans le *Dict. of Geogr.* de Smith, t. I, p. 431.

5. *Odyssée*, XI, 6-9 : Ἡμῖν δ' αὖ μετόπισθε... ἴκμενον οὖρον ἵει... Κίρκη.

6. Il est possible que Méla ait mal interprété une forme moyenne du texte grec qu'il suivait et que l'original de la phrase *se in quae velint animalia vertere* ait attribué aux magiciennes le pouvoir de transformer les hommes en animaux — comme Circé.

rique, cherchait un compromis entre la géographie fabuleuse et la géographie réelle. Les navigateurs, poussant vers l'ouest, précisaient les connaissances des Grecs sur ces régions; les grammairiens suivaient les navigateurs. Et les grammairiens n'étaient pas seuls à l'œuvre. Une fois Sena assimilée à l'île de Circé et la côte opposée (déjà mentionnée par Pythéas) à celle des Cimmériens, il était inévitable que les fables rapportées par Homère sur l'une et sur l'autre y fussent localisées, avec quelques variantes, par les poètes et les romanciers géographes. Les compilateurs vinrent, qui prirent tout cela au sérieux, comme Diodore de Sicile empruntant la description de l'Inde au roman géographique d'Evhémère[1]. Du reste, que l'on y crût ou non, il fallait en parler, car il en était question dans les poètes, et l'intelligence des poètes était la raison d'être des précis géographiques comme des manuels de mythologie. Le *traditur* de Méla ne signifie pas autre chose. Un peu avant Méla, Strabon avait parlé, d'après Posidonius, d'une île de femmes adonnées au culte de Dionysos, située vis-à-vis de l'embouchure de la Loire; il en est également question dans Denys le Périégète[2]. Cette île existe sans doute (peut-être Batz), mais l'histoire qu'on raconte de ses habitants et qui éveillait déjà le scepticisme de Strabon dérive en droite ligne de quelque fiction à déterminer[3]. Toute la géographie antique est littéralement infestée de pareilles légendes, produits des tendances evhéméristes de l'époque alexandrine (dont la manie de localiser les fables est une

1. Cf. Rohde, *op. laud.*, p. 222.

2. Strab., IV, 4, 6; Denys, V, 571 (*Geogr min.*, II, p. 140); cf. Ptolémée, II, 8, 6; Marcien d'Héraclée, 21 (*Geogr. min.*, I, p. 552). Cf. Desjardins, *Géogr. de la Gaule*, t. I, p. 277 et pl. VIII.

3. Suivant Posidonius, les hommes sont exclus de cette île, mais les femmes vont rendre visite à leurs maris sur la côte. On racontait quelque chose d'analogue sur les Amazones. — Admettre qu'il existait, dans une île près de la Loire, des rites semblables à ceux des Dionysies grecques, serait dû pur evhémérisme *more majorum*. C'est comme si l'on croyait à l'existence d'orgies bachiques chez les Juifs parce qu'il plaisait à certains Grecs de reconnaître Dionysos dans Jéhovah (Plut., *Quaest. conviv.*, VI; cf. Th. Reinach, *Textes relatifs au judaïsme*, p. 142).

forme) et de l'esprit conservateur à outrance des exégètes anciens.

En somme, je crois avoir établi que la mythologie celtique n'a plus à tenir compte du passage de Méla sur les vierges magiciennes, si ce n'est pour en écarter le témoignage par les motifs qui viennent d'être indiqués [1].

1. [J'ai le regret de n'avoir pas convaincu mon ami Jullian, qui tient encore aux « prophétesses, enchanteresses et sorcières » de l'île gauloise de Séna (*Revue des Études anciennes*, 1904, p. 258). « Je ne vois pas, écrit-il, de motif pour lequel l'Occident barbare n'a pas eu ses *sodalitates* religieuses, attachées au culte des morts ou de la Terre. » Sans doute; et il est même bien probable que dans une phase de la religion celtique qui nous est inconnue, antérieure à nos textes, il y a eu des prêtresses et des prophétesses en Gaule comme en Germanie. Mais la question est de savoir si l'auteur que suit Méla disposait, ou non, d'informations sérieuses; je crois avoir montré qu'il n'en avait point.]

Teutatès, Esus, Taranis[1].

Tous les auteurs qui se sont occupés de mythologie celtique ont cité et commenté le texte de la *Pharsale* où, en deux vers, Lucain mentionne trois divinités gauloises, Teutatès, Esus et Taranis. Il peut donc sembler téméraire de revenir sur ce passage dans le dessein de l'interpréter un peu autrement qu'on ne l'a fait. C'est pourtant ce que nous voudrions essayer.

Rappelons d'abord ces lignes célèbres (*Pharsale*, I, 445-446) :

> [*Et quibus inmitis placatur sanguine diro*]
> TEUTATES *horrensque feris altaribus* ESUS
> *Et* TARANIS *scythicae non mitior ara Dianae.*

Le texte n'offre d'incertitude que sur un point. Quelques savants ont pensé qu'il fallait lire (v. 446) : *Tarani scythicae*, etc., *Tarani* étant le génitif de *Taranos* ou *Taranus*[2]. S'il y a erreur, elle doit être fort ancienne, car les scholiastes ont bien lu *Taranis*. On a aussi émis l'idée que Taranis désignait une divinité féminine; cette hypothèse peut s'autoriser du rapprochement avec l'Artémis taurique, nommée dans le même vers[3]. Jusqu'à ce jour, cependant, aucune découverte épigraphique n'est venue confirmer la lecture *Tarani* ni l'hypothèse qui fait de *Taranis* une déesse; il faut donc suspendre son jugement.

1. [*Revue celtique*, 1897, p. 137-149.]

2. Cf. Mowat, *Bull. épigr.*, t. I, p. 123; d'Arbois, *Cycle mythologique*, p. 109; Cerquand, *Rev. Celt.*, t. V, p. 381. Pour les variantes des mss., voir l'édition de M. Lejay, p. 61.

3. Barth, *Ueber die Druiden*, 1826, p. 75 (cf. Belloguet, *Ethnog. gauloise*, t. III, p. 222); Rhys, *Celtic heathendom*, 1888, p. 70; Lejay, *De Bell. Civ.*, I, p. 61.

Les mythologues sont unanimes à penser que Teutatès, Esus et Taranis désignent de grandes divinités gauloises, des divinités *panceltiques*. Comme il n'en est pas question dans César, qui donne aux divinités gauloises des noms romains, on s'est naturellement aussi préoccupé d'identifier à Jupiter, Mercure, Mars, etc., les trois dieux nommés dans la *Pharsale*. Écoutons quelques-uns des savants les plus autorisés :

1° H. Martin, *Histoire de France*, 4e éd. (1865), t. I, p. 57 : « Esus... c'est le vrai Dieu de nos pères, c'est le Jéhovah des Gaulois, etc. »

2° Roget de Belloguet, *Ethnogénie gauloise*, t. III, p. 146 : « Cette triade fut le fondement de toute la religion extérieure des Druides. Ce qui le prouve, et jette en même temps un trait de lumière sur l'unité originelle de ces trois dieux, c'est qu'ils disparaissent tous les trois avec le culte public du Druidisme. » — *Ibid.*, p. 204 : « Ils [les Druides] n'eurent pas, dans le principe, d'autres dieux que les trois représentants de l'ancien Être suprême des peuples indo-européens... Ces dieux étaient les seuls auxquels les Druides sacrifiaient des victimes humaines. »

3° Desjardins, *Géographie de la Gaule*, t. II, p. 513 : « Il est probable que l'autre intime de César, le Druide Divitiacus, agit de même que Procillus... Tous deux croyaient peut-être répondre en cela aux secrètes intentions du vainqueur... Au lieu de nommer Teutatès, Taran (*sic*) et Esus, ils lui persuadèrent, avec d'autant moins de peine que César dut s'y prêter volontiers, que ces dieux étaient les mêmes que Mercure, Jupiter et Mars. »

4° Gaidoz, *Esquisse de la religion des Gaulois* (1879), p. 13 : « Lucain mentionne Taranis, Esus et Teutatès comme les trois grandes divinités des Gaulois. »

5° Bertrand, *L'autel de Saintes et les triades gauloises* (extrait de la *Rev. archéol.*, juin-août 1888), p. 39-41 : « R. de Belloguet, s'il avait eu entre les mains les documents que nous possédons, n'aurait pas manqué certainement de rapprocher de la triade du poète les triades des monuments... Qu'est-ce que Teutatès, Esus, Taranis? Taranis, notre confrère et ami M. A. de Barthélemy l'a récemment mis en lumière, Taranis est le dieu du tonnerre et de la foudre, le dieu de la lumière céleste, le Jupiter gaulois, une des personnes de la triade primitive identifiable à Zeus, Apollon et Pan... Je crois avec Dom Martin et R. de Belloguet que Teutatès est le Mercure infernal, une sorte de Hadès-Pluton... Si Esus était la troisième personne de la triade, le dieu *un* contenant les autres en son essence éternelle et immuable, le caractère vague et indécis du dieu, qui était à l'origine le dieu sans nom, ne devrait pas nous étonner. »

6° D'Arbois de Jubainville, *Le Cycle mythologique irlandais* (1884), p. 109 : « Lucain, s'adressant aux Druides, chante le culte cruel rendu par eux à trois divinités gauloises... » — *Ibid.*, p. 378, après avoir assimilé Teutatès à Mars, M. d'Arbois écrit : « Teutatès, Taranis ou Taranus et Esus sont autant de formes de ce dieu de la mort, père du genre humain, appelé *Dispater* par César. »

7° Lejay, *Édition du livre Ier de la Pharsale* (1894), p. 61 : « La triade mentionnée par Lucain est celle des dieux méchants, des dieux de l'ignorance, de la mort et de la nuit. Ils sont les fils ou, si l'on veut, les doublets de Cernunnos, le dieu cornu qui porte à son front le croissant de la lune, dieu fondamental de la nuit et de la mort. »

Je pourrais multiplier les citations, mais cela serait peu utile. J'ai seulement voulu montrer qu'aux yeux des modernes Teutatès, Esus et Taranis sont de grandes divinités gauloises, et même les divinités gauloises par excellence. On s'est étonné, il est vrai, que leurs noms se rencontrassent si rarement dans les inscriptions [1]. Teutatès, sous la forme *Toutatis*, est une épithète de Mars en Grande-Bretagne [2] et dans le Norique [3]. On trouve un *Jupiter Taranucus* en Dalmatie [4], un *Jupiter Tanarus* ou *Taranus* en Grande-Bretagne [5], un *Deus Taranucus* dans la vallée du Rhin [6], une forme TAPANOOY dans une dédicace celtique d'Orgon [7]. Le nom d'Esus se lit sur l'autel de Notre-Dame, au-dessus de l'image inexpliquée d'un bûcheron [8]. M. d'Arbois, suivi par Steuding et d'autres [9], me paraît avoir eu tort d'écrire [10] : « Esus, dont une variante *Aesus* nous a été conservée par une monnaie de la Grande-Bretagne... » Cette monnaie, qui appartient à sir John Evans, a été publiée par lui [11]; le savant numismate en a rapproché une pièce de type identique donnée par Camden, qui porte l'inscription EISV. Sir John n'a pas songé à voir là un nom de divinité, mais celui d'une bourgade inconnue des Iceni; il

1. Dans les textes, ils ne se rencontrent que chez Lucain et ses scholiastes; Lactance (*Inst.*, I, 21) n'a fait que paraphraser Lucain en mentionnant Esus.
3. *Corp. inscr. lat.*, t. VII, 84; *Ephem. epigr*, t. III (1877), p. 128.
3. *Corpus*, t. III, 5320.
4. *Ibid.*, t. III, 2804.
5. *Ibid.*, t. VII, 168; cf. *Rev. Celt.*, t. V, p. 382.
6. *Bull. épigr.*, t. I, p. 126.
7. *Rev. archéol*, 1887, I, 122; *Corpus*, t. XII, p. 820. Rien ne prouve que TAPANOOY, dans cette inscription, désigne le dieu Taranus, ni même un dieu quelconque.
8. Héliogravure dans Desjardins, *Géogr. de la Gaule*, t. III, pl. XI.
9. Cf. l'art. *Esus* dans le *Lexikon* de Roscher et dans le *Sprachschatz* de Holder.
10. D'Arbois, *Cycle mythol.*, p. 380.
11. *Numismatic Chronicle*, t. XVI, p. 80; *British Coins*, p. 386, pl. XV, 8.

n'y a donc pas lieu d'alléguer le témoignage d'une monnaie pour introduire le nom ou le culte d'Aesus en Grande-Bretagne. — Tout cela, on le voit, est peu de chose : sauf Esus, aucun des « grands dieux gaulois » ne paraît en Gaule sous le nom que lui a donné Lucain. Cette difficulté a été écartée de deux manières. Les uns ont supposé que Teutatès, Esus, Taranis étaient des dieux spécifiquement druidiques et que leur culte a dù disparaître avec le druidisme, c'est-à-dire au début même de la période où les monuments figurés deviennent abondants. D'autres ont pensé que les noms gaulois de ces dieux ont fait place presque partout aux noms romains équivalents, Jupiter, Mars, Mercurius. Mais aucune de ces deux solutions n'est acceptable. D'abord, quoi qu'en dise Belloguet, nous n'avons point de raison d'admettre l'existence d'un panthéon spécialement druidique; il n'y a pas, dans les textes, l'ombre d'une mention de ce genre, et M. d'Arbois se trompe quand il dit que Lucain célèbre le culte rendu *par les Druides* aux trois divinités dont il s'agit[1]. En second lieu, les noms de Jupiter, Mars, Mercure, etc., dans les inscriptions gallo-romaines, sont très souvent suivis d'équivalents indigènes, de sorte que l'identification de Teutatès avec Mars, par exemple, ne devait pas empêcher qu'il existât une série de dédicaces *Marti Teutati*. Or, nous avons vu qu'il y en a *trois*, dont aucune n'a été trouvée entre les Pyrénées et le Rhin, alors que le nom d'une divinité après tout secondaire, Epona, paraît *dix* fois sur des textes épigraphiques dans les limites de l'ancienne Gaule. Nous savons, en outre, que les soldats recrutés dans l'Occident de l'Empire ont porté, en Italie, le culte des divinités indigènes : ainsi l'on a trouvé à Rome une dédicace d'un soldat rémois à la déesse *Arduinna*[2]; on connaît, tant en Italie qu'à Rome, une quinzaine d'inscriptions avec le nom d'Epona; celui des *Matres Suleviae* n'est pas moins commun[3]. Si donc Teutatès,

1. D'Arbois, *Cycle mythol.*, p. 109.
2. *Corpus*, t. VI, 46.
3. *Rev. arch.*, 1895, I, p. 324.

Taranis, Esus ont été les grandes divinités gauloises, comment se fait-il qu'il n'y en ait pas la moindre trace dans l'épigraphie de la ville de Rome? Et si ces grandes divinités gauloises ont été l'objet d'une proscription, comment se fait il qu'on trouve trois fois des dédicaces à Mars Toutatis?

Je crois pouvoir établir, à l'encontre des opinions reçues, que les auteurs modernes se sont trompés et que les trois dieux cités par Lucain ne sont pas de « grands dieux », mais des divinités locales de peu d'importance.

L'erreur des modernes vient de ce qu'ils ont voulu, à tout prix, identifier les trois dieux de Lucain aux dieux à déguisement romain de César. Or, cette erreur a déjà été commise dans l'antiquité. On lisait, dans les écoles, le *De Bello Gallico* et la *Pharsale;* on était naturellement tenté, comme aujourd'hui, de commenter l'un de ces ouvrages par l'autre. L'identification de l'Esus de Lucain avec le Mercure de César me semble percer d'abord dans trois passages de Minucius Félix et de Tertullien, suivant lesquels les Gaulois sacrifiaient des victimes humaines à Mercure[1]. Les scholiastes de Lucain montrent cependant que l'on n'était pas d'accord sur la synonymie des dieux du *Bellum Gallicum* et de la *Pharsale*. Il y a trace, dans les scholies de Berne, de deux traditions d'école nettement distinctes[2] :

1° *Esus.* — A) HESUS MARS *sic placatur : homo in arbore suspenditur usque donec per cruorem* (?) *membra digesserit.*

B) HESUM MERCURIUM *credunt, siquidem a mercatoribus colitur* (même passage, précédé des mots : *item aliter exinde in aliis invenimus*).

1. Minucius Félix, *Octavius*, XXX (éd. Orelli-Muralt, p. 77) : *Et Mercurio Gallos humanas vel inhumanas victimas caedere.* Tertullien, *Scorpiace*, VII (éd. *minor* d'Oehler, p. 280) : *Scytharum Dianam aut Gallorum Mercurium aut Afrorum Saturnum hominum victima placari apud saeculum licuit* (même rapprochement avec la Diane scythique que dans le passage de Lucain). Cf. *Apologétique*, IX (Œhler, p. 76) : *Major aetas apud Gallos Mercurio prosecatur. Remitto fabulas Tauricas theatris suis.*

2. *Lucani Comm. Bernensia*, éd. Usener, p. 32. C'est tout récemment que M. Michaelis a appelé l'attention sur ces textes négligés (*Jahrbücher für lothring. Geschichte*, 1895, p. 160).

2° *Teutatès.* — A) TEUTATES MERCURIUS *sic apud Gallos placatur: in plenum semicupium* (?) *homo in caput demittitur ut ibi suffocetur.*

B) TEUTATES MARS *sanguine diro placatur, sive quod proelia numinis ejus instinctu administrantur, sive quod Galli antea soliti ut aliis deis huic quoque homines immolare.*

3° *Taranis.* — A) *Praesidem bellorum et caelestium deorum maximum* TARANIN JOVEM, *adsuetum olim humanis placare capitibus, nunc vero gaudere pecorum.*

B) TARANIS DITIS PATER *hoc modo apud eos placatur : in alveo ligneo aliquot homines cremantur.*

Cette dernière doctrine, on le voit, est celle qui, restée inaperçue dans une scholie, a été renouvelée par Grivaud de la Vincelle, par Chardin et par M. A. de Barthélemy, refaisant à leur manière, Lucain et César en main, le travail d'exégèse des grammairiens de l'antiquité [1].

Les deux doctrines des scholiastes peuvent se résumer comme il suit :

1°	2°
Esus = Mars	Esus = Mercure
Teutatès = Mercure	Teutatès = Mars
Taranis = Jupiter	Taranis = Dispater

La première est de beaucoup la plus ordinaire dans les scholies que nous possédons. M. Michaelis écrit à ce sujet [2] : « D'après une lettre que m'adresse M. Usener, la seconde collection des scholies, les *adnotationes super Lucanum* (représentée par le *Bernensis* 370 et un ms. Wallerstein à Munich, indirectement par le *Vossianus II* à Leyde et un *Gemblacensis* à Bruxelles) offre les mêmes identifications : *Teutates Mercurius*, *Esus Mars; Taranis Juppiter;* comme le fait observer M. Usener, elles reparaissent dans Papias, f. 72 (*Hesus Mars*), f. 166 (*Tharanis Juppiter*), f. 170 (*Teutates Mercurius*) ».

1. Cf. mes *Bronzes figurés*, p. 157. J'ignorais également, au moment où j'ai rédigé ce livre, la scholie de Berne.

2. Michaelis, *loc. laud.*, p. 160.

Les scholiastes de Lucain et les autres grammairiens des bas temps n'en savaient pas, sur la mythologique celtique, beaucoup plus long que nous. Ils éprouvaient, comme nous, de l'embarras à identifier les dieux celtiques avec les dieux romains et se tiraient d'affaire en fabricant des systèmes. Mais les deux systèmes qu'ils ont proposés sont également inadmissibles, étant condamnés par les seuls monuments dignes de foi que nous possédions. En effet, sur l'autel de Notre-Dame, Esus désigne un bûcheron : ce n'est donc ni Mars ni Mercure. Sur un autel récemment découvert à Trèves[1], la face principale est occupée par Mercure et une divinité féminine (Rosmerta); au-dessous on lit une dédicacę à Mercure par un Mediomatrix. Une des faces latérales, malheureusement anépigraphe, offre l'image d'un bûcheron coupant les branches d'un saule sur lequel on aperçoit une tête de taureau et trois grues : c'est l'équivalent exact du mystérieux *Tarvos trigaranus*, associé, sur l'autel de Notre-Dame, au bûcheron Esus. Nous ne comprenons pas ces représentations; mais il est certain que le bûcheron de l'autel de Trèves ne peut être Mercure, puisque Mercure est représenté à côté. J'ajoute que le témoignage de l'autel de Trèves suffirait à détruire le système qui fait d'Esus un grand dieu druidique proscrit par les Romains, et de l'autel de Notre-Dame le dernier monument avoué du druidisme. En revanche, tout se comprend (sauf la signification même des symboles) si Esus, comme Tarvos Trigaranus, est une divinité locale de peu d'importance, dieu d'une région et non d'un vaste ensemble de cités.

L'analyse même du texte de Lucain, et surtout du contexte, va justifier nos conclusions en les précisant.

César a passé le Rubicon et s'est emparé d'Ariminum. Il se prépare à marcher sur Rome et rappelle ses légions disséminées en Gaule. Ici commence (v. 396 sq.) un de ces développements géographiques qu'affectionne le poète. Cette énumération n'est pas une accumulation de noms pris au hasard.

1. *Korrespondenzblatt der westdeutschen Zeitschrift*, 1896, p. 35; *Bonner Jahrbücher*, t. C, p. 209.

Telle n'est pas, il est vrai, l'opinion du dernier éditeur français de Lucain, M. l'abbé Lejay. « Lucain, dit-il [1], avait dans ses papiers une liste, peut-être une carte des peuples de la Gaule, avec les noms de quelques fleuves et de quelques montagnes. D'autre part, outre quelques notes sur la conquête et sur les Druides, il possédait une description générale et schématique des Gaulois. Pour grouper et utiliser cette double série de renseignements, il n'y avait plus qu'à appliquer au petit bonheur chacun des traits de la description à l'un des noms de peuples... Restait à placer les notes sur les Druides et sur les dieux, dont les noms barbares témoignaient de l'érudition du poète. Lucain les a jetés pêle-mêle à la fin, en les rattachant au reste par la plus banale des transitions : *et quibus* ».

J'en suis bien fâché pour mon ami M. l'abbé Lejay, et bien heureux pour mon poète favori : mais je crois que toutes ces accusations sont frivoles. Lucain aime à montrer son savoir, mais ce savoir est réel. Là où nous croyons constater de la confusion et de l'arbitraire, c'est peut-être notre ignorance qui est en cause. Du reste, la suite de l'analyse va nous éclairer; je conseille au lecteur bienveillant de pointer les noms, comme je l'ai fait moi-même, sur une carte de la Gaule romaine.

Voici, dans l'ordre, les contrées qu'évacuent les légions : 1° Les bords du lac Léman. — 2° Le pays des Lingons, sur les bords de la Vosège (il s'agit évidemment d'une rivière, non de la chaîne des Vosges). — 3° Les bords de l'Isère. — 4° Le pays des Rutènes (Rouergue). — 5°, 6° Les bords de l'Aude et du Var. — 7° Monaco. — 8° La côte de l'Océan. — 9° Le pays des Némètes, certainement distinct, comme l'a reconnu M. Lejay, de celui des Némètes de Worms; mais il faut, je crois, chercher cette région vers le sud-ouest de la Gaule et non pas, comme il le propose, dans le Gard. — 10° Les bords de l'Adour. — 11°, 12°, 13°, 14°, 15°, 16° Les pays des Santons (Saintonge), des Bituriges, des Suessones, des Leuques, des Rèmes, des Séquanes. — 17°, 18°, 19°, 20°, 21° Les pays

1. Lejay, *édition citée*, p. XLIX.

des Belges, des Arvernes, des Nerviens, des Vangions (Spire), des Bataves. — 22° Les bords de la Cinga. M. Lejay reconnaît là une rivière de l'Espagne citérieure et ajoute que, dans ces derniers vers de l'énumération, « le poète ne suit plus d'ordre ». Mais Lucain était Espagnol; il est raisonnable de croire qu'il ne confondait pas une rivière d'Espagne avec une rivière de Gaule. Weber a proposé autrefois de lire *Sulga* (la Sorgue), nom d'un affluent du Rhône; cette conjecture est très digne d'attention. — 23° Les bords du Rhône. — 24° Les Cévennes. — 25° Le pays des Trévires.

Arrêtons-nous ici (v. 441). Entre la mention des Cévennes et celle des Trévires sont interpolés cinq mauvais vers, qui manquent de première main dans tous les manuscrits [1]. « Les vers 436-439, dit M. Lejay, ont été rétablis en marge dans MRT à une époque qui n'est pas postérieure aux quinze premières années du XII[e] siècle. Le v. 440, qui n'est dans aucun ms. connu, a été publié avec les autres par le premier qui les a fait connaître, Michel-Ange Accorsi (1490-1554 env.) » Guyet a attribué ces vers à Marbode, sans dire pourquoi; M. Lejay en fait honneur à quelque « clerc instruit » des bords de la Loire, qui aura été surpris de voir négliger, dans l'énumération du poète, la région qu'il habitait. En effet, dans les cinq vers interpolés, sont mentionnés les Pictons, les Turons, la Mayenne, les Andes, la Loire et Genabum. Il convient d'en faire abstraction.

La suite doit être citée intégralement (v. 443-444) :

> [*Tu quoque laetatus converti proelia Trevir*]
> *Et, nunc tonse, Ligur, quondam per colla decore* [2]
> *Crinibus effusis toti praelate Comatae.*

Bien que l'exégèse de ces vers ne se rapporte pas directement au sujet de notre article, elle mérite de nous retenir un instant, car l'importance historique du passage ne semble pas avoir encore été reconnue. Les trois derniers éditeurs de

1. Lejay, *édition citée*, p. c.
2. Les mss. ont *decorae*, *decora*, *decoris*. Si l'on conserve *colla decora*, on peut en rapprocher *lactea colla* dans l'*Enéide*, VIII, 660 (en parlant des Gaulois).

Lucain, MM. Haskins, Lejay et Francken, ne le commentent même pas. Quelques anciens critiques ont voulu substituer à *Ligur* le mot *Liger*, entendant par là les riverains de la Loire, ce qui est manifestement absurde et impossible. La seule traduction, à mon avis, est celle-ci : « Et toi, Ligure, aujourd'hui tondu, qui, autrefois, tes longs cheveux flottant avec grâce sur tes épaules, avais le pas dans toute la Gaule chevelue [1]. » *Praelate* n'exprime pas l'idée de domination, mais celle d'excellence, comme dans cette phrase où César dit des Gaulois : *Virtute belli omnibus gentibus praeferebantur* (*Bell. Gall.*, V, 54). Mais, dans cet exemple, *virtute* est un ablatif de cause : dira-t-on qu'il en est de même dans les vers de Lucain et que, suivant lui, le Ligure l'a autrefois emporté sur toute la Gaule chevelue *par* la longueur de sa chevelure ? L'idée serait bien puérile et, d'ailleurs, on s'attendrait alors à trouver *Gallis praelate comatis* au lieu de *toti praelate Comatae*. Je crois que *crinibus effusis* est un ablatif absolu, comme dans cet autre passage de la *Pharsale* (VII, 369-70) :

Credite pendentes e summis moenibus Urbis
Crinibus effusis *hortari in proelia matres.*

Si l'on admet mon interprétation, il faudra désormais citer les vers de Lucain à l'appui de la thèse qui attribue à l'élément ligure un grand rôle dans l'histoire préromaine de la Gaule. On sait assez que cette thèse, présentée avec quelque exagération par Belloguet [2], a été solidement fondée par MM. Müllenhoff et d'Arbois de Jubainville sur des arguments empruntés à la toponymie [3]. Aucun de ces auteurs n'a, que

1. Voici l'incroyable traduction de Philarète Chasles, dans le *Lucain* de la collection Panckoucke (t. I, p. 35) : « Vous voilà libres, Comates aux longs cheveux errants sur des épaules blanches ; et toi, Ligurien, dont le front est sans chevelure, mais dont la valeur est plus célèbre. » Il est impossible d'accumuler plus de contre-sens en quelques mots.

2. Belloguet, *Ethnogénie gauloise*, t. III, p. 45 : « Nous avons présumé que ces premiers — ou tout au moins précédents — habitants de notre sol étaient des Ligures, race que nous avons trouvée répandue sous ce nom dans les Gaules, en Espagne et en Italie... Nous réclamons l'honneur de les avoir le premier présentés au monde savant comme la véritable souche de notre arbre généalogique. »

3. Voir *Les premiers habitants de l'Europe*, 2e éd., t. II, p. VII.

je sache, allégué le passage de la *Pharsale* sur lequel nous venons d'insister.

La Ligurie ne fut entièrement soumise à Rome que l'an 14 av. J.-C. ; mais les Ligures avaient déjà commencé à adopter les mœurs romaines dans les régions antérieurement conquises. Les derniers Ligures restés libres étaient appelés Chevelus, *capillati*[1], par opposition aux Ligures soumis qui avaient renoncé à la chevelure nationale (les *tonsi* de Lucain). Il est probable que, dans le vers 443, *nunc tonse* s'applique au moment dont parle le poète, c'est-à-dire à l'époque de la conquête de César, plutôt qu'à celui où il écrit. Dès cette époque, en effet, la plus grande partie de la Ligurie avait cessé d'être indépendante ou avait subi l'influence romaine[2].

Nous sommes parvenus à la fin de l'énumération géographique ; les vers qui suivent sont le célèbre passage sur les dieux :

Et quibus inmitis placatur sanguine diro
Teutates, horrensque feris altaribus Esus
Et Taranis scythicae non mitior ara Dianae.

Or, jusqu'à présent, la carte sur laquelle nous avons pointé les indications géographiques de Lucain présente un *blanc* considérable : c'est toute la région qui s'étend entre la Loire, la Seine et l'Océan, y compris l'Armorique. *On a donc lieu de penser que le passage commençant par* et quibus *s'applique à des peuples qui n'ont pas été mentionnés jusque-là*[3]. Ces peuples ne sont pas les Belges, dont il a été question, mais ceux de la Gaule du nord-ouest : Lucain *ne dit pas* qu'ils offrent des sacrifices humains à une triade composée de Teu-

1. Dion, LIV, 24 : αἱ Ἄλπεις αἱ παραθαλλασίδιοι ὑπὸ Λιγύων τῶν Κομητῶν καλουμένων ἐλευθέρως ἔτι καὶ τότε νεμόμεναι, ἐδουλώθησαν. Cf. Pline, *Hist. Nat.*, III, 47, 135 ; XI, 130 ; il connaît encore des *Ligures capillati* dans les Alpes.

2. Cf. Nissen, *Italische Landeskunde*, t. I, p. 474.

3. Peut-être leur noms n'entraient-ils pas dans des vers hexamètres. — Dans le travail de L. Paul, *Das Druidentum* (*Neue Jahrb.*, 1892, p. 769-797) — travail d'ailleurs aussi faible qu'il est verbeux — je lis à la p. 790 que les peuples désignés par le *et quibus* de Lucain ne peuvent pas être « *einzelne gallische Voelkerschaften* » parce que, dit M. Paul, *die genannten drei Goetter sind* ALLEN *Kelten gemeinsam*. La pétition de principe est évidente.

tatès, d'Esus et de Taranis; *il ne dit pas non plus* que ces trois divinités reçussent le culte d'un même peuple. Cela est possible, mais possible seulement, et ne doit pas être admis sans plus ample informé. Il se pourrait bien qu'un des peuples visés par Lucain eût sacrifié à Teutatès, un autre à Esus, un troisième à Taranis. Quels étaient ces peuples? Un seul nous est connu : c'est celui des Parisii, sur le territoire duquel on a trouvé un autel consacré à Esus. Encore faut-il se rappeler que cet autel a été dédié par une corporation de bateliers, ce qui n'implique pas d'une manière absolue que le centre du culte d'Esus fût à Paris. De Teutatès et de Taranis, nous ne savons rien; mais c'est déjà quelque chose de se rendre compte de la vanité des romans mythologiques fondés sur la « grande triade gauloise » et de réduire à sa juste valeur un témoignage dont on a tant abusé.

Lucain continue en s'adressant aux Bardes (v. 447-449) : « Vous aussi, qui célébrez les morts tombés avec vaillance, vous pouvez chanter en paix. » Puis il passe aux Druides : « Et vous, Druides, vous reprenez vos rites barbares et vos sacrifices sinistres. »

Et vos, barbaricos ritus moremque sinistrum
Sacrorum, Druidae, positis repetistis ab armis.

M. Lejay ne dit rien des trois derniers mots, qui sont pourtant difficiles. M. Haskins traduit : « *laid aside your arms and returned to your rites.* » Mais cela est inadmissible, car, suivant César (*Bell. Gall.*, VI, 14, 2), les Druides étaient exempts du service militaire. Lucain n'a pu s'y tromper. Donc, *positis ab armis* signifie « par suite de la suspension des hostilités ». De même que César empêchait les Bardes de chanter en paix, il faut croire qu'il gênait la célébration des rites druidiques. Peut-être même l'avait-il prohibée; peut-être Tibère et Claude n'ont-ils fait que renouveler une défense édictée par César. Cette dernière hypothèse s'est déjà présentée à l'esprit attentif de Belloguet[1], dont on voudrait que les commentateurs de Lucain n'eussent pas négligé les écrits.

1. Belloguet, *Ethnogénie gauloise*, t. III, p. 365-6.

On voit, d'ailleurs, que, dans la *Pharsale*, il n'y a aucun lien entre les Druides et les trois dieux Teutatès, Esus, Taranis. S'il est vrai, comme l'ont dit les anciens [1], que tous les sacrifices des Gaulois étaient offerts par des Druides, il faut croire que ces prêtres ont aussi été les ministres de Teutatès, d'Esus et de Taranis [2]; mais ils ont sacrifié à ces dieux-là comme à beaucoup d'autres, et le passage de Lucain ne peut servir à prouver que ce fussent des « divinités druidiques ».

Enfin, les noms mêmes des dieux gaulois cités par Lucain n'autorisent pas à leur attribuer un caractère « panceltique ». Teutatès paraît être le dieu du peuple (*teuta*), équivalant, par suite, au grec *Dêmos*; Taranis est le dieu du tonnerre (*taran*), grec *Brontôn*. Or, dans le monde gréco-romain, *Dêmos* n'a de culte qu'à Athènes, et *Brontôn* ne se trouve qu'à Rome et à Aquilée. Quant à Esus, son nom signifierait simplement le « maître » (cf. la *Despoina* grecque en Arcadie); les dérivés de ce nom, comme *Esunertus*, *Esugenus*, *Esuvius*, etc., ne prouvent pas que le nom du dieu fût très répandu, car, comme l'a fait observer M. Rhys, « *the name may simply be derived from esus as a common noun, meaning a lord or ruler* » [3].

Je pense donc qu'on peut, sans pousser trop loin le scepticisme, admettre les thèses suivantes :

1° Teutatès, Esus, Taranis ne sont pas des divinités panceltiques;

2° Rien ne prouve qu'elles aient formé une triade;

3° Elles n'ont rien de spécialement druidique;

4° Ce sont les divinités de certains peuples habitant entre la Seine et la Loire;

5° Esus est peut-être le dieu des Parisii.

1. César, *Bell. Gall.*, VI, 13 et 16; Strabon, IV, 4, 5, p. 198; Diodore, V, 31.

2. César n'a pas distingué les différentes classes de Druides. Les Druides proprement dits paraissent avoir été plutôt des théologiens; les sacrificateurs formaient une classe inférieure du clergé gaulois.

3. Rhys, *Celtic Heathendom*, p. 61. Cf. le latin *herus*.

Sucellus et Nantosvelta[1].

Une découverte récente, faite près de Sarrebourg, dans l'ancien département de la Meurthe, vient de résoudre d'une façon inattendue un problème de mythologie gallo-romaine, et aussi, par les commentaires qu'elle a suggérés à son premier éditeur, de remettre en question, sur le même terrain, des résultats qui paraissaient généralement acquis.

Un inspecteur chargé de la construction d'une caserne de cavalerie, M. de Fisenne, a rencontré, l'été dernier, des restes considérables d'un sanctuaire de Mithra. Ce monument était décoré d'un grand bas-relief, brisé en plusieurs centaines de morceaux, que M. de Fisenne a travaillé à réunir et qui doivent avoir été transférés depuis au musée de Metz. A quelque distance du Mithraeum, il trouva deux autels d'une conservation remarquable, portant chacun sur une face un bas-relief. En voici la description succincte.

1er autel (à droite sur notre gravure). Haut., 1m,265 ; largeur au milieu, 0m,34. Le bas-relief représente un personnage debout, tenant de la main gauche levée un maillet à grande hampe et de la main droite un vase. Il est vêtu de la tunique gauloise et de bottines ; ses jambes sont nues depuis la hauteur des genoux jusqu'au bord des chaussures. A sa droite est une femme de même grandeur, complètement drapée, tenant de la main gauche levée une longue hampe surmontée d'une espèce d'édicule portatif et abaissant la main droite, qui tient une patère, vers un autel[2].

Au-dessous de ce groupe, dont le relief est très prononcé,

1. [*Revue celtique*, 1895, p. 45-49.]

2. M. Michaelis affirme que la femme est ailée, mais j'avoue n'avoir pu m'en convaincre. Il n'y a pas trace d'ailes sur la figure féminine du second autel.

figure, en relief très faible, un oiseau marchant à gauche, qui paraît être un corbeau.

Fig. 1 et 2. — Autels de Sarrebourg.

Au-dessus du bas-relief on lit l'inscription suivante, dont la lecture ne comporte aucune incertitude :

DEO · SVCELLO ·
NANTOSVELTE ·
BELLAVSVS · MAS
SE FILIVS · V · S · L · M

Deo Sucello Nantosvelte, Bellausus Masse filius votum solvit libens merito. « Au dieu Sucellus et à Nantosvelta, Bellausus, fils de Massa, en accomplissement d'un vœu. »

Les caractères appartiennent à la fin du Ier ou au début du IIe siècle après notre ère [1].

2e autel (à gauche sur notre gravure). Haut. 1m,11; largeur au milieu, 0m,29. Le bas-relief représente une femme debout, complètement drapée, tenant de la main gauche abaissée une cassolette à encens et de la main droite levée une longue hampe, surmontée, comme dans le bas-relief du premier autel, d'une sorte d'édicule portatif. Sur la gauche de la déesse, au niveau du sol, on aperçoit trois patères ; l'attribut qu'elle tient de la main droite paraît surmonté d'une figure d'oiseau — peut-être un corbeau, comme sur le premier autel.

Au-dessous du bas-relief on distingue à grand'peine l'inscription suivante :

INH · R · D · D
· M · TIGNVARIVS
V · S L · M ·

La lettre R de la première ligne ne présentant aucun sens, on a supposé qu'elle résultait d'une erreur du lapicide, qui voulait graver un D; au lieu d'effacer le caractère parasite, il le laissa subsister et écrivit les deux D (pour *domus divinae*) à la suite.

In honorem domus divinae, *Marcus Tignuarius votum solvit libens merito.* « En l'honneur de la maison divine [de la famille impériale], Marcus Tignuarius, en accomplissement d'un vœu. »

Dans l'automne de 1895, M. Franz Cumont, attiré à Sarrebourg par le bruit de la découverte du Mithraeum, reçut de M. de Fisenne des photographies de ces deux autels. Il me les communiqua à son passage à Paris et l'on en fit des reproductions au musée de Saint-Germain. M'étant adressé alors à M. de Fisenne, j'appris que ces monuments devaient être publiés par M. Michaelis, professeur à l'Université de Strasbourg; ce dernier vient d'en faire l'objet d'un intéressant mé-

1. *Bellausus* est connu (Holder, *s. v.*); *Massa*, nom d'homme, s'est rencontré à Antibes et à Nîmes (*Corp. inscr. lat.*, t. XII, 166, 5925).

moire, inséré dans le t. VII des *Mémoires de la Société d'histoire lorraine* [1].

Au premier coup d'œil jeté sur le bas-relief du premier autel, on y reconnaît le « dieu au maillet » avec sa parèdre, types familiers à tous ceux qui s'occupent de mythologie gallo-romaine. Seulement — et c'est ce qui fait l'intérêt extraordinaire de ce monument — aucun bas-relief découvert jusqu'à présent ne donnait le nom indigène du dieu ni celui de la déesse. L'inscription de l'autel de Sarrebourg nous apprend enfin que le dieu s'appelait *Sucellus* et que sa parèdre, représentée seule sur le second autel, s'appelait *Nantosvelta*.

Nantosvelta est un nom nouveau, mais on avait déjà rencontré *Sucellus*. M. Mommsen l'a déchiffré dès 1854 sur une pierre votive d'Yverdun, avec la dédicace *Sucello Ipadco v. s. l. m.* [2]. Depuis, il s'est trouvé sur un autel de Vienne [3] et, sous la forme *deus Sucelus*, sur une bague en argent de York [4]. En 1882, on a découvert à Mayence une dédicace *I. O. M. Sucaelo et Gen(io) loci pro salute C. Calpurnii Seppiani* [5], où il paraît évident que Sucellus n'est pas identifié à Jupiter Optimus Maximus, mais invoqué à la suite du maître des dieux. Comme l'a fait observer M. Michaelis, l'absence de copule ne peut être invoquée ici pour faire de *Sucaelus* une épithète de Jupiter, car l'on trouve ailleurs, par exemple, la dédicace *I. O. M. Eponae et Celciae sancte* [6], où il ne viendra à l'esprit de personne d'identifier Epona avec Jupiter.

L'analogie avec ce dernier texte prouverait, s'il en était besoin, que *Sucellus* ou *Sucaelus* est un dieu indigène. On connaît déjà un autel de Mayence, découvert en 1889, dont une face présente le dieu au maillet, debout à côté d'une déesse qui a le costume et les attributs de la Diane romaine (fig. 3) [7].

1. Michaelis, *Jahrbuch der Gesellschaft für lothringische Geschichte und Altertumskunde*, t. VII (1895), p. 128-163.
2. *Inscr. Confoed. Helv.*, n° 140.
3. *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n° 1836.
4. *Ephem. epigr.*, t. III, p. 313, n° 181.
5. *Bonn. Jahrb.*, 1882, t. LXXIV, p. 188.
6. *Corp. inscr. lat.*, t. III, n° 5192.
7. *Revue arch.*, 1890, I, pl. VI, VII; S. Reinach, *Bronzes figurés*, p. 181.

Nantosvelta, qui emprunte à Sarrebourg, comme dans le bas-relief aujourd'hui détruit d'Oberseebach[1], les longs atours de Cérès ou de Junon, pouvait donc aussi être identifiée à Diane par le syncrétisme accommodant des Gallo-Romains.

Il serait très important de déterminer le sens du nom de *Sucellus*[2]. La première idée qui se présente est d'expliquer ce mot par le nom celtique du porc ou du sanglier (cymrique *hucc*) ; mais, outre que le *c* simple fait difficulté — on ne

Fig. 3. — Autel de Mayence.

trouve jamais la forme *Succellus* — il faut remarquer que le dieu au maillet, associé parfois au chien, au loup, peut-être même au corbeau, ne paraît jamais en connexion avec le sanglier celtique.

M. Zimmer, auquel M. Michaelis a fait appel, s'est engagé dans une tout autre voie. Alors que M. Holder séparait *Suc-ellus*, en considérant *-ellus* comme un suffixe (cf. *Mos-elle*), le savant linguiste voit dans *Su* le préfixe celtique signifiant « beau, bon », et dans *Su-cellus* « le dieu qui a un bon ou un

1. *Rev. arch.*, 1879, I, pl. XII et p. 377.
2. Je ne connais qu'un nom analogue, celui des *Sanctae Matronae Ucellasicae* que porte une inscription de la Cisalpine (*Corp. inscr. lat.*, t. V, nº 5584).

beau *cello* ». Maintenant, qu'est-ce qu'un *cello?* M. Zimmer suppose — sous toutes réserves, d'ailleurs — que *cello* dérive par assimilation de *celto*, mot apparenté au *helto* germanique signifiant le manche d'une épée, d'une hache, d'un marteau, etc. *Su-cellus* serait le dieu « au bon manche », et cette désignation conviendrait assez bien à la divinité que l'on représente avec un maillet à longue hampe comme attribut.

L'inconvénient de cette étymologie, que M. Zimmer a bien senti lui-même, c'est de faire intervenir une forme celtique tout à fait hypothétique, autorisée seulement par une analogie avec un mot germanique. Au point de vue archéologique, il y a une objection non moins forte. Un *manche* n'est pas une arme, mais seulement la partie d'une arme ; or, si l'on admet volontiers un dieu désigné par l'arme qu'il porte, rien n'est moins naturel que d'expliquer un nom divin par une partie, inoffensive en elle-même, de l'arme d'un dieu.

M. d'Arbois de Jubainville veut bien me communiquer une étymologie nouvelle : *Su-cellus* serait « le bon frappeur », *cello* étant identique au thème latin que l'on retrouve dans le composé *percellere* [1].

1. Je reproduis ici le texte de la note que m'a envoyée M. d'Arbois de Jubainville :

« L'étymologie la plus probable de *Su-cellus* ou *Su-cellos* est : 1° *su-* « bien, bon », 2° *cello-* = **kĕl-do-s* « frappeur », thème du verbe latin *cello* = **cĕldo* dans *per-cello* (Brugmann, *Grundriss*, t. I, p. 245 ; t. II, p. 880, 1050, 1053) c'est un développement de la racine KĔL, qu'on trouve sous sa forme réduite dans le grec κλάω « je brise », et qui est à la fois : 1° réduite, 2° développée au moyen d'une dentale dans l'homérique ἔκλασσα = *e-kld-sa* « je brisai ». Cette racine existe sous la même forme réduite dans le celtique **kladĕbo-s*, vieil-irlandais *claidĕb*, gallois *cleddyf*, breton *klĕzé*, plus anciennement *clezeff* « épée ». Un mot gallois moins connu, *cledd* « épée » = **klĕdo-s*, nous offre le thème **kĕldo-*, soit avec métathèse de l'*l*, soit sous une forme réduite plus ordinaire que dans **kladebos*. En effet, la notation la plus fréquente de *l* voyelle en celtique est *lĕ* ou *lĭ* ; *lă* est une notation plus rare (voir, sur les mots celtiques précités, Whitley Stokes, *Urkeltischer Sprachschatz*, p. 81, 82). Dans le latin *clades*, on reconnait la racine KĔL, développée au moyen d'un *d* et sous la forme réduite, mais avec l'*l* voyelle longue, *lā* (Brugmann, *Grundriss*, t. I, p. 245). Ces rapprochements s'accordent avec la figure qui met un marteau dans la main du dieu *Sucellos*. »

Si cette explication est agréée des celtisants, elle prendra une importance considérable pour nos études. En effet, longtemps avant de connaître le nom de *Sucellus*, M. d'Arbois avait proposé d'assimiler le dieu au maillet des Celtes continentaux à la divinité des Celtes d'Irlande nommée Balar, le dieu frappeur, lequel a pour fille Ethne et pour petit-fils Lugus [1]. Or, dans les trois personnages du bas-relief de Varhély [2], M. d'Arbois a cru reconnaître autrefois Balar, Ethne et Lugus, fils d'Ethne [3]. A Sarrebourg, nous ne voyons que deux divinités, le dieu au maillet et sa parèdre, qui peuvent correspondre à Balar et à Ethne; mais, au-dessous de leur image, est représenté un *corbeau*. Un passage célèbre, quoique contesté, du *De fluviis* faussement attribué à Plutarque, nous apprend que λοῦγος signifie corbeau en celtique [4]. Si donc les deux divinités associées sont Balar et Ethne (Sucellus et Nantosvelta chez les Celtes continentaux), la troisième personne de cette triade aurait pour hiéroglyphe le corbeau et serait Lug, c'est-à-dire justement le dieu enfant de la triade irlandaise. Il faut avouer que le parallélisme de ces deux séries divines, ainsi précisé par la représentation du corbeau, a quelque chose de très séduisant et que le corbeau du premier autel de Sarrebourg trouve ainsi une explication fort naturelle [5]. Mais ces déductions, greffées sur l'étymologie donnée par M. d'Arbois, ne peuvent encore être présentées qu'à titre d'hypothèses.

M. Zimmer n'a pas essayé d'expliquer *Nantosvelta*. M. d'Arbois voit dans le premier terme de ce nom le thème du nom du dieu irlandais *Nét*, dieu de la guerre; *-suelta* serait le participe passé de la racine verbale *suel* « briller ». Ainsi, le nom de *Nantosvelta* serait à peu près synonyme du nom de la reine

1. D'Arbois, *Le Cycle mythologique irlandais*, p. 206.
2. *Bronzes figurés*, p. 183 (vignette).
3. *Revue celtique*, t. XV, p. 236.
4. Plut., *De fluviis*, p. 1151 D (VI, 4). Cf. *Rev. celt.*, t. VIII, p. 169.
5. De même pour le second autel, s'il faut vraiment reconnaître un corbeau dans l'oiseau qui figure au-dessus de la main gauche de la déesse. L'oiseau y tiendrait la place de l'enfant Lug.

mérovingienne *Nanthilde*, femme de Dagobert. Je rapporte cette ingénieuse étymologie en laissant aux celtisants le soin de la discuter [1].

1. Voici le texte de la note que je dois à l'obligeance de M. d'Arbois :

« *Nanto-suelta*, femme de *Sucellos*, porte un nom dont le premier terme *nanto-* est le thème du nom du dieu irlandais *Nét*, génitif *Néit* = **Nantos*, génitif **Nanti*, dieu de la guerre chez les Irlandais. Ce substantif, qui paraît avoir eu un doublet, *néit*, génitif **néto* = **nantis*, génitif **nantōs*, a été aussi employé comme nom commun et signifiait alors « bataille, blessure ». On connaît ces sens divers par le *Glossaire* de Cormac aux mots *cul**, *Néit*, par celui d'O'Donovan au mot *ned***, par celui d'O'Clery au mot *néid****, et par le texte du récit mythologique intitulé *Cath Maige Tured* que M. Whitley Stokes a publié dans le tome XII de la *Revue celtique*, p. 52-130.

« Nét était grand-père de *Balar*, grand-père lui-même du dieu Lug et surnommé *balc-béimnech* « le fort frappeur » ou « celui qui frappe fortement » ****. *Balc-béimnech* exprime la même idée que *su-cellos* « bon frappeur ». Comparez au mot *nét* = *nanto-s* le thème germanique *nantha-*, fréquent dans les noms propres (Grimm, *Deutsche Grammatik*, t. II, p. 412; Foerstemann, *Personennamen*, col. 949-952); le sens de ce thème est donné par le verbe gothique *ana-nanthjan* « oser »; il veut dire « brave, courageux », ou, employé substantivement « courage, bravoure » *****. Le germanique *nantha-* suppose un pré-germanique *nanto-* ******.

« On peut donc supposer que *Sucellos* était originairement une conception mythologique gauloise identique ou du moins analogue à celle du dieu irlandais *Balar*. *Nét* = *Nanto-s* est associé : à *Balar*, comme nom de grand-père, en Irlande; à *Sucellos*, comme premier terme de nom d'épouse chez les Celtes du continent.

* Glossaire de Cormac, traduction publiée par Whitley Stokes, p. 39 (cf. *Góidelica*, p. 158) et 122.

** Whitley Stokes, *Three irish glossaries*, p. 108.

*** *Revue celtique*, t. V, p. 28. Ce mot apparaît toujours au génitif, *ibid.*, p. 58, 74, 96, 100.

**** *Lebar Gabala*, dans le Livre de Leinster, p. 9, col. 1, lignes 44, 45.

***** Oskar Schade, *Altdeutsches Wörterbuch*, t. I, p. 639; cf. p. 651.

****** Ne pas confondre ce thème en *-o* avec le thème en *-u*, *nantu-* « vallée » écrit à tort *nanto* dans le Glossaire d'Endlicher et d'où le nom de peuple *Nantuates*, le nom de ville Nantua.

« Le second terme *-suelta* de *Nanto-suelta* semble être le participe passé de la racine verbale SUEL « briller », d'où le vieil-irlandais *sollus*, *follus* « brillant » = **sualnettus**.

« *Nanto-suelta* signifierait donc quelque chose comme « brillante à la guerre », « brillante par le courage », « aussi brillante que le dieu de la guerre » et serait un synonyme ou à peu près du nom de la reine mérovingienne Nanthilde, *Nantechildis*, femme du roi Dagobert I^er et dont le nom veut dire « brave guerrière ».

« Le sens vraisemblable de la dédicace DEO SUCELLO NANTOSVELTE serait : « Au dieu bon frappeur et à son épouse brillante à la guerre ».

* Whitley Stokes, *Urkeltischer Sprachschatz*, p. 324; Curtius-Windisch, *Grundzüge der griechischen Etymologie*, 5e édition, p. 430, cf. p. 551.

Je passe à la question principale soulevée par l'article de M. Michaelis.

On sait qu'il existe, au sujet de l'identification du dieu au maillet, deux doctrines nettement opposées. Chacune de ces doctrines est soutenue par un groupe de savants qu'unissent certaines tendances scientifiques d'un ordre général : pour éviter de répéter sans cesse des noms propres, nous appellerons les premiers les *archéologues* et les seconds les *épigraphistes* [1].

Les archéologues pensent que le dieu au maillet des monuments gallo-romains est identique au dieu gaulois de la nuit et de la mort, que César appelle *Dispater* et dont les Celtes, suivant lui, se croyaient issus comme d'un père commun [2].

Les épigraphistes affirment que le dieu au maillet n'est autre que le Silvain romain ; ils expliquent comme des attributs de ce dieu rustique le maillet (massue de bûcheron ou *pedum*), le vase (*scyphus faginus*) [3], enfin le chien, qui paraissent sur les images du dieu au maillet.

Si le monument récemment exhumé à Sarrebourg avait porté pour épigraphe *Diti patri et Aerecurae* — *Aerecura* étant dans quelques inscriptions, la parèdre de Dispater [4] — les épigraphistes se seraient avoués vaincus. Si l'on avait lu sur cet autel *Silvano et Silvanae*, les archéologues auraient confessé leur erreur. Mais il arrive que sur le premier monument non anépigraphe qui réunit les deux mystérieuses divinités, nous trouvons des noms tout différents de ceux auxquels on pouvait s'attendre. Cette circonstance est surtout fâcheuse, à mon avis, pour la thèse des épigraphistes. En effet, les archéologues se contentent de dire que le dieu au maillet est un dieu chthonien indigène, auquel César, en quête d'assimilations un peu hâtives, a donné le nom de Dispater; ils n'ont jamais prétendu

1. J'ai longuement résumé l'histoire de ces débats dans mes *Bronzes figurés*, p. 156 et suiv., et crois inutile de les raconter à nouveau.
2. César, *Bell. Gall.*, VI, 17.
3. Tibulle, I, 10, 8.
4. Cf. *Rev. arch.*, 1892, II, p. 198, où sont énumérés les textes.

que les Gaulois aient appelé *Dispater* leur dieu au maillet. En revanche, les épigraphistes ont soutenu que le dieu au maillet n'était autre que Silvain, thèse justifiée, au premier abord, par les autels avec dédicaces à Silvain où figurent des marteaux, et par un bas-relief de Ramsen près de Kaiserslautern, où on lit D. SILVANO au-dessous d'un homme drapé tenant une hampe, debout entre deux chiens (fig. 4)[1]. Les épigraphistes alléguaient encore que, dans la vallée du Rhône, il y a quantité de dédicaces à Silvain, d'une part, et, de l'autre, quantité de statuettes du dieu au maillet ; d'où la conclusion vraisemblable que statuettes anépigraphes et dédicaces aniconiques concernaient le même personnage. Or, de tout cela, il semble que la découverte de Sarrebourg ne laisse rien subsister, puisque le dieu ne s'appelle pas Silvanus, mais Sucellus ; c'est donc avec quelque surprise que l'on voit M. Michaelis, premier éditeur de cette découverte, reprendre pour son compte la thèse des épigraphistes, en particulier de MM. Allmer et Mowat.

Fig. 4.
Bas-relief de Ramsen.

L'éminent archéologue se défend cependant d'être aussi exclusif que ses devanciers[2]. Il ne veut pas « identifier simplement » le dieu au maillet avec Silvain ; il croit que le dieu gaulois a « apporté » au Silvain latin son costume national, le maillet, ancien symbole du dieu du tonnerre et de la foudre, enfin le vase, qui remplace la patère. En un mot, le dieu au maillet serait un Silvain en costume gaulois, pourvu d'un attribut — le maillet — qui appartient à la vieille religion celtique.

Si le dieu au maillet a pu ainsi s'assimiler à Silvain, c'est

1. *Bonn. Jahrb.*, 1882, t. LXXIV, pl. II, 3 et p. 75 ; Michaelis, *Jahrb. der Gesellsch. f. lothring. Gesch.*, 1895, t. VII, p. 136, fig. 9 (= notre fig. 4).
2. Michaelis, *loc. laud.*, p. 148.

qu'il n'était pas un dieu infernal ; M. Michaelis conclut, il affirme même à plusieurs reprises que ce dieu n'a rien de commun avec le Dispater de César.

Un des arguments qu'allègue le savant professeur et qu'il considère comme sans réplique, est celui-ci. Il existe à Carlsruhe un bas-relief provenant de Sulzbach, où l'on voit, assis à côté l'un de l'autre, un homme et une femme ; l'homme tient sur ses genoux un rouleau déployé, la femme une corbeille de fruits [1]

Fig. 5. — Bas-relief de Sulzbach.

(fig. 5). Or, l'inscription est une dédicace à Dispater et à Aerecura ; c'est le seul monument connu où ces deux noms accompagnent des représentations figurées. Comme il n'y a là ni maillet, ni vase, ni chien, M. Michaelis croit pouvoir affirmer que Dispater n'a rien à voir avec le dieu au maillet, et il ajoute : « Même si ce n'est pas la seule forme sous laquelle

1. Brambach, *Baden unter der röm. Herrschaft*, 1867, pl. II; Michaelis, *loc. laud.*, p. 147 (similigravure que nous reproduisons, fig. 5). Faute de connaître la gravure de Brambach, j'ai parlé inexactement de ce monument dans mes *Bronzes figurés*, p. 182.

rien non plus; mais il s'inspirait de modèles plus anciens, les uns en métal, d'autres sans doute en bois, qui remontaient, d'échelons en échelons, jusqu'à l'art populaire de la Gaule ou des régions barbares de l'Europe du Nord.

Ce qui est particulièrement curieux, c'est que l'autre motif des vases noirs et des situles, celui de l'animal qui tient dans sa bouche un rinceau ou une fleur, se constate sur plusieurs chapiteaux romans, tant au Louvre qu'au musée du Trocadéro.

A l'époque gallo-romaine, on trouve, mais en Gaule seulement, quelques monuments inexpliqués représentant des fauves dévorant des hommes. L'un deux, en pierre, découvert à Noves (Vaucluse) et conservé au musée d'Avignon, paraît très ancien; les têtes humaines sont presque aussi barbares que celles des bas-reliefs d'Entremonts. Il est vrai que cette extrême barbarie n'est pas une indication chronologique; ce groupe de pierre, comme l'autel du musée d'Épinal[1], peut être du Ier siècle avant J.-C. comme du VIe après notre ère. Toujours est-il que le motif est inexpliqué et ne paraît pas décoratif, mais religieux (fig. 12)[2]. J'en dirai autant de celui d'une poignée de clef en bronze découverte à Siders, en Suisse, qui représente un lion dévorant un homme[3]; ce n'est certainement pas une scène de l'amphithéâtre et la victime, ici comme dans d'autres monuments cités plus haut, ne semble offrir aucune résistance. Ces sculptures
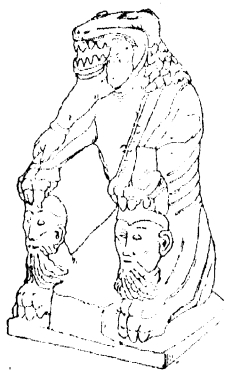
Fig. 12. — Groupe en pierre de Noves.

1. *Revue archéol.*, 1883, pl. I-IV.

2. Le fauve de Noves, généralement qualifié d'ours, est un lion, comme le prouvent sa crinière et sa longue queue. L'animal est assis sur son train de derrière. Sur chacune de ses pattes postérieures repose une tête barbue, qui supporte une patte antérieure du fauve. La gueule du lion, largement ouverte, contenait probablement la partie inférieure d'un corps humain (le groupe est mutilé en cet endroit), car deux tronçons de bras humains, dont l'un est orné d'un bracelet, semblent avoir appartenu à ce corps.

3. *Indicateur d'antiquités suisses*, 1874, pl. III, 1.

issus d'un dieu chthonien et nocturne, que le conquérant romain appelle *Dispater*, et non *Pluto*, sans doute parce que, dans *Dispater*, l'idée de paternité est indiquée à côté de la nature infernale. Or si, dans l'ensemble des monuments de l'art gallo-romain, on en cherche qui rappellent le type des dieux infernaux des peuples classiques, on trouve les images du dieu au maillet, *et l'on ne trouve que celles-là*. Si l'on en fait abstraction, que reste-t-il ? Il faudrait admettre, pour se tirer d'embarras, que le dieu national gaulois, père de la race, n'eût jamais été figuré à l'époque romaine, ou que l'assertion de César reposât tout entière sur une erreur. Ce sont là des conclusions qu'il suffit d'indiquer pour que personne ne soit tenté d'y souscrire.

Fig. 6.
Statuette de Cairanne (Vaucluse).

En 1887 et en 1895, j'ai fait valoir des arguments pour établir que le type plastique du dieu au maillet dérivait surtout de celui du Sérapis alexandrin. Trois de ces arguments me paraissent toujours dignes d'attention : 1° dans les bas-reliefs de Déva et de Varhély [1], le chien qui accompagne le dieu au maillet est un chien à trois têtes, un Cerbère [2] ; 2° dans le bas-relief de Varhély, le dieu au maillet a pour parèdre une divinité féminine vêtue qui tient une clef comme Isis [3] ; 3° dans

1. *Bronzes figurés*, p. 182, 183.

2. La triple tête du chien est également très visible sur le moulage du bas-relief (aujourd'hui détruit) d'Oberseebach.

3. A cela M. Michaelis objecte qu'Isis n'était pas la seule divinité κλειδοῦχος. Sans doute ; mais à l'époque romaine, je ne vois pas d'autre divinité qu'Isis ou Hécate qui ait pu être représentée avec cet attribut.

deux statuettes de bronze, celles de Viège (à Genève) et celle de Cairanne (à Avignon), la tête du dieu est surmontée d'un petit *polos* [1].

A ces raisons, et à d'autres que j'ai exposées ou rappelées en 1895, M. Michaelis répond par l'aveu que « dans certains cas isolés » des traits de Sérapis ont pu être empruntés pour représenter le dieu au maillet, mais que le type plastique de ce dieu ne saurait dériver de celui du *deus Alexandrinus* [2]. Comme le *polos* des deux statuettes l'embarrasse, il allègue que celui de la figurine de Viège n'est pas distinct et que, pour celle de Cairanne, il faut attendre une publication [3]. Mais la figure de Cairanne a été publiée en similigravure par M. Sagnier, et c'est d'après cette reproduction que je l'ai donnée, à très petite échelle il est vrai, dans mes *Bronzes figurés* (p. 180). Je la reproduis ici d'après un procédé un peu meilleur (fig. 5). La présence du *polos* y est incontestable, comme du reste aussi sur la statuette du Valais. La dimension exiguë de ce polos n'est vraiment pas un argument à considérer ; il suffit qu'on n'en puisse nier l'existence.

Maintenant, je suis le premier à convenir que *le dieu au maillet n'est pas plus Sérapis qu'il n'est Silvain*. C'est un dieu gaulois resté sans images jusqu'à la conquête, et auquel on a prêté, à l'époque romaine, un type plastique inspiré de celui de Sérapis, mais avec quelques attributs différents de ceux du dieu gréco-oriental, attributs conformes à une tradition mythologique spéciale que nous ignorons.

Je ne nie pas davantage, et n'ai pas nié en 1895, qu'il n'y ait du vrai dans l'opinion des épigraphistes. Le « dieu accompagné d'un chien » a souvent été, sur les bas-reliefs, identifié au Silvain latin dont il rappelait l'image; une fois cette assimilation opérée, on a prêté quelquefois au dieu gaulois des attributs qui n'appartenaient, à l'origine, qu'au Silvain latin, comme la faucille du bas-relief de Dagsbourg [4]. Il y a donc eu

1. *Bronzes figurés*, p. 139 et 180.
2. Michaelis, *op. laud.*, p. 146.
3. *Ibid.*, p. 145.
4. Schöpflin, *Alsatia illustrata*, t. I, pl. XIII ; Michaelis, *loc. laud.*, p. 135. Ce

deux assimilations du dieu au maillet avec des divinités gréco-romaines, l'une motivée par son caractère divin et, par conséquent, plus profonde et plus ancienne, l'autre suggérée par ses attributs et toute superficielle. On remarquera, d'ailleurs, que le dieu au maillet ne paraît jamais avec les attributs de Silvain que sur les bas-reliefs, œuvres populaires; parmi les très nombreuses statuettes en bronze, il n'en est pas une seule qui autorise cette assimilation par quelque détail. Aucune statuette ne représente le dieu au maillet en compagnie d'un chien ou tenant une faucille; dans ces monuments, les seuls types classiques dont l'imitation soit évidente sont ceux de Jupiter, de Pluton et de Sérapis.

En résumé, l'intéressante trouvaille de Sarreboûrg nous apprend, pour la première fois, les noms du dieu au maillet et de sa parèdre; elle prouve ainsi que ce sont bien des divinités indigènes, et non des divinités romaines plus ou moins celtisées. Mais elle laisse subsister l'hypothèse, émise par Grivaud de la Vincelle et développée par A. de Barthélemy, qui voit dans le dieu au maillet le dieu infernal dont parle César. Il y aurait cependant quelque témérité à prétendre, d'abord, que le dieu au maillet portât exclusivement le nom ou le surnom de Sucellus, puis que le dieu infernal celtique n'ait pas été représenté aussi sous d'autres formes. Plus on étudie le panthéon gallo-romain, plus on se convainc de sa complexité, du caractère local de ses désignations et de ses types. J'ai déjà fait observer que le dieu accroupi, par exemple, ne se rencontre pas dans les mêmes régions que le dieu au maillet [1], de même que ce dernier n'a pas le même domaine que le dieu serpent à tête de bélier. Comme l'autel de Reims [2] nous apprend clairement que le dieu accroupi est un dieu infernal et distributeur de richesses, il est très possible que ce dieu, nommé *Cernunnos* sur l'autel de Paris [3], ne soit autre lui-

bas-relief a été détruit à Strasbourg en 1870, comme celui d'Oberseebach.

1. *Bronzes figurés*, p. 197.

2. *Rev. archéol.*, 1880, I, pl. XI.

3. Desjardins, *Géogr. de la Gaule*, t. III, p. 216.

même qu'une des formes du Pluton celtique identifié par César à Dispater [1].

1. Le dieu accroupi est un dieu de l'abondance, caractère qui convient fort bien aux divinités infernales. Si le dieu appelé Dispater par César était aussi un dieu de la fécondité et de la végétation, on comprendrait encore plus facilement qu'il ait parfois été identifié à Silvain.

Tarvos Trigaranus

Un des autels découverts à Paris en 1710, sous le chevet de Notre-Dame, porte, sur ses quatre faces, les représentations suivantes :

1° Jupiter debout, tenant le sceptre de la main gauche levée, vêtu d'une longue tunique qui laisse le côté droit du torse à découvert. Sur le sol, à la droite du dieu, est posé un aigle. Au-dessus de la figure, sur le cadre, on lit IOVIS.

2° Vulcain debout, vêtu d'une courte tunique d'artisan qui laisse à découvert la partie droite du torse, le bras droit tout entier et la partie inférieure du bras gauche ; la main gauche tient des tenailles. Inscription VOLCANVS.

3° Un bûcheron, vêtu exactement comme Vulcain, tenant de la main droite levée une hache avec laquelle il s'apprête à porter un coup dans un saule au tronc noueux dont il saisit une branche de la main gauche. Inscription ESVS.

4° Un taureau, portant sur le dos une longue housse (*dorsuale*)[1], debout sous un arbre dont le feuillage est identique à celui que frappe le bûcheron *et qui continue ce feuillage.* Une grue est placée sur sa tête ; deux autres sont adossées sur la croupe de l'animal. Inscription TARVOS · TRIGARANVS.

Pendant plus d'un siècle et demi, ce monument célèbre (fig. 1-4) était resté isolé dans la série des représentations figurées relatives à la mythologie gallo-romaine. Le Musée de Saint-Germain possède, il est vrai, mais n'expose pas, un

1. Voir ce mot dans le *Dictionnaire* de M. Saglio (article de M. Mowat).

petit autel qui reproduit grossièrement les mêmes motifs; c'est évidemment l'œuvre d'un faussaire. Mais voici un mo-
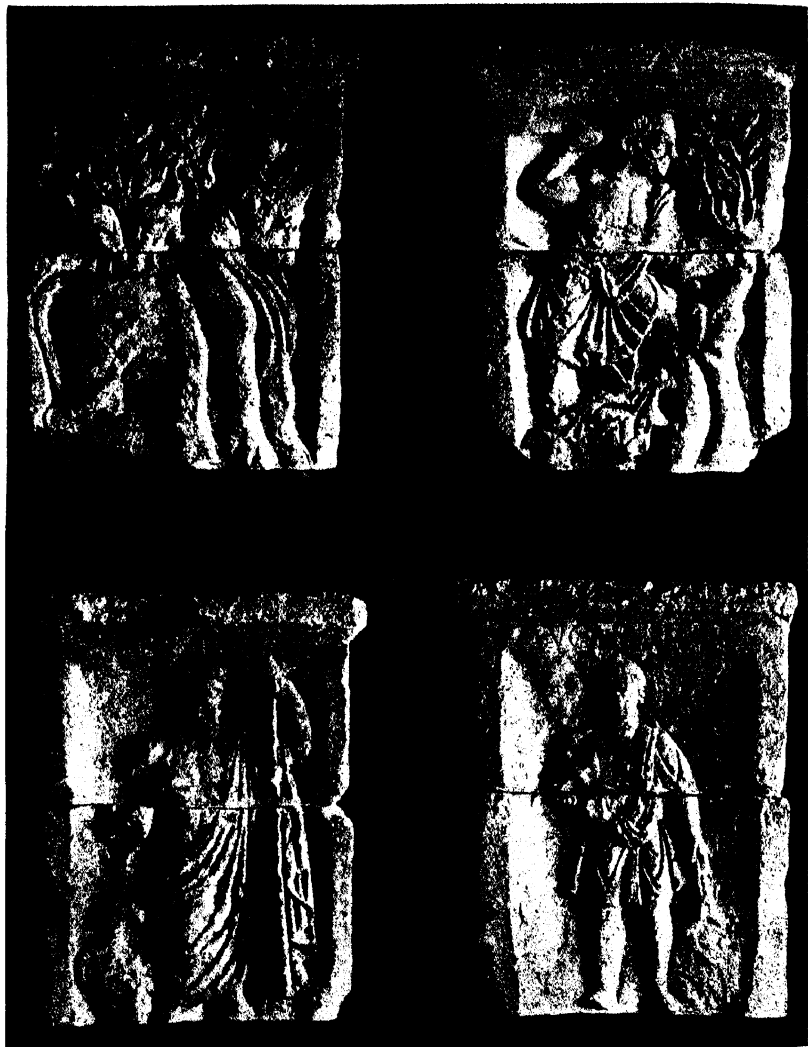
Fig. 1-4. — Les quatre faces de l'autel de Notre-Dame.

nument authentique qui, s'il ne résout pas les multiples questions soulevées par l'autel de Paris, contribue du moins

à en préciser le caractère. Il a été découvert, au mois de décembre 1895, sur la rive gauche de la Moselle, en amont de Trèves, sur la route qui conduit à Luxembourg et à Metz par Igel. Données par M. Levinstein au Musée de Trèves, les sculptures qui vont nous occuper ont été moulées en 1896 ; il en existe des reproductions en plâtre au Musée de Strasbourg, au Musée de Saint-Germain-en Laye et sans doute ailleurs encore. La première publication en est due à M. Lehner[1] ; les dessins qui accompagnent cet article ont été reproduits dans le recueil de Bonn[2] et dans celui de l'Institut allemand[3]. Pour l'intelligence de ce qui suit, nous publions ici des similigravures d'après les moulages exposés à Saint-Germain (fig. 5 et 6).

L'autel, en calcaire coquillier de Metz, mesure 2m,20 de haut, et, sur les côtés, 0m,92 et 0m,56. La conservation en est très défectueuse ; il a évidemment été l'objet, dès l'antiquité, de tentatives visant à la destruction des sculptures et de la pierre elle-même, Trois faces sont ornées de bas-reliefs ; la quatrième paraît être restée brute, sans que le mauvais état du monument permette d'être affirmatif à cet égard.

Sur la face principale on voit deux personnages debout, de part et d'autre d'un objet rectangulaire faisant saillie. Ici se présente une première difficulté. Cet objet est-il un autel ? M. Hettner, suivi par M. Lehner, veut que ce soit une sorte de coffre ouvert ; il appelle l'attention sur une saillie horizontale qui pourrait, en effet, être considérée comme la charnière du couvercle. Mais, en mesurant la largeur de ce couvercle, on s'aperçoit que, rabattu sur le coffret, il déborderait assez sensiblement sur la surface verticale. Par ce motif, et d'après l'analogie de nombreux monuments gallo-romains sur lesquels figurent de petits autels, je croirais plutôt qu'il s'agit ici d'un autel, muni d'une sorte de parapet peut-être mobile.

Le personnage placé à droite du spectateur est Mercure, tenant le caducée de la main gauche, une grande bourse sus-

1. *Korrespondenzblatt der Westdeutschen Zeitschrift*, 1896, p. 35.
2. *Bonner Jahrbücher*, 1896, t. C, p. 209.
3. *Archaeologischer Anzeiger*, 1897, p. 16-17.

pendue à des cordons de la main droite ; il porte un torques ouvert au cou et ses pieds sont ornés de talonnières. Entre les pieds du dieu on distingue les restes d'un petit animal,

Fig. 5. — Face de l'autel de Trèves.

sans doute un bouc ou un bélier. La figure qui lui fait pendant est celle d'une femme sévèrement drapée ; nous savons depuis longtemps, par des découvertes épigraphiques, que la parèdre ou la compagne du Mercure gallo-romain s'appelle

Rosmerta [1]. Sur l'autel de Trèves, Rosmerta pose familièrement sa main gauche sur l'épaule droite du dieu. La tête manque, mais on aperçoit distinctement, au cou, les restes d'un torques, attribut qui, à l'époque romaine, est beaucoup

Fig. 6. — Petit côté de l'autel de Trèves.

plus souvent donné aux hommes qu'aux femmes sur les monuments [2].

Au-dessous de ce groupe, on lit l'inscription suivante :

1. Cf. Ch. Robert, *Épigraphie de la Moselle*, p. 66.
2. En revanche, dans les très nombreuses sépultures à inhumation du

NDVS MEDIOM ·
MERCVRIO V · VS

que M. Lehner restitue ainsi : *Indus Mediomatricus Mercurio votum libens merito* (?) *solvit*. Le nom d'*Indus* s'est déjà rencontré en Gaule.

La face de gauche, attenant à la figure de Rosmerta, est très mutilée ; on y distingue seulement la partie inférieure d'un petit personnage féminin drapé. La face de droite est bien conservée. Nous y voyons un homme, probablement imberbe, deux fois plus petit que les figures de la face principale, qui, vêtu d'une courte tunique, tient de ses deux mains le manche d'un long outil qu'il vient d'enfoncer dans le tronc d'un arbre. Cet arbre, dont les feuilles dentelées rappellent celles du saule, supporte, sur la gauche, une tête de taureau, sur la droite trois grands oiseaux à long bec. Au premier coup d'œil, on est frappé de l'analogie de cette scène avec celle qui se continue sur les deux faces de l'autel de Paris ; nous sommes de nouveau en présence d'un bûcheron, d'un saule, d'un taureau et de trois volatiles où il n'est pas interdit de reconnaître des grues. A Paris, le bûcheron s'appelle *Esus* ; le taureau et les trois grues sont désignés par l'inscription à la fois transparente et énigmatique *Tarvos trigaranus*.

Jusqu'à présent, tous ceux qui se sont occupés de l'autel de Paris ont fait abstraction de l'arbre qui, en butte aux coups du bûcheron, se prolonge sur la face voisine au-dessus du taureau et des trois grues. Le bas-relief de Trèves prouve que cet arbre, le saule, est un élément essentiel de la représentation ; il montre aussi qu'il doit exister une relation, complètement méconnue jusqu'à présent, entre le bûcheron et le taureau aux trois grues. En un mot, au lieu de comprendre quatre figures isolées, Vulcain, Jupiter, Esus et Tarvos Trigaranus, l'autel de Paris n'en porte, à la vérité, que trois, Esus et Tarvos Trigaranus n'étant que les éléments juxta-

deuxième âge de fer (Champagne, vallée du Rhin), le torques est *exclusivement* l'attribut des femmes. Cf. *Revue critique*, 1886, II, p. 273.

posés d'une scène unique, reliés par l'arbre aux rameaux touffus qui les domine.

M. Mowat avait autrefois proposé, de l'autel de Paris, une explication qui supprimait complètement le caractère mythologique attribué à Tarvos Trigaranus[1]. Pour lui, Esus-Silvain, le bûcheron, est occupé à couper le bois du sacrifice ; à côté de lui sont les animaux destinés au sacrifice, le taureau — *maxima taurus victima* — et les trois grues. M. Mowat avait été jusqu'à se persuader qu'il existait un point après la première syllabe du mot TRIGARANVS ; au lieu du « taureau aux trois grues », il traduisait « un taureau et trois grues ». L'examen de la pierre a prouvé depuis longtemps qu'il n'y a ni séparation ni point[2]. M. Mowat avait aussi insisté sur la housse que porte le taureau, housse qui le désignerait comme un animal paré pour le sacrifice ; à quoi Ernest Desjardins répondit en alléguant la housse du bœuf Apis, qui n'a jamais été une victime et dont le caractère divin est incontestable.

Si les analogies entre les autels de Paris et de Trèves sont frappantes, il y a aussi des différences qui doivent fixer l'attention. A Paris, Esus est barbu ; à Trèves, le bûcheron paraît imberbe. A Paris, le taureau supporte trois grues ; à Trèves, c'est l'arbre qui porte à la fois une *tête* de taureau et trois oiseaux. Le taureau, dont l'importance à Paris est évidente, qui tient sur l'autel de Notre-Dame la place d'une grande divinité, est seulement indiqué, à Trèves, en abrégé, et plutôt comme *un attribut de l'arbre*.

Si l'on cherche une formule qui convienne également aux deux scènes, on s'arrêtera, je crois, à celle-ci, qui, dans l'état de nos connaissances, constitue une devinette sans réponse possible : « Le bûcheron divin fend le tronc de l'Arbre du Taureau aux trois Grues. » Aux yeux des contemporains, le mot de l'énigme devait être fourni par une légende celtique assez populaire, comme l'est chez nous, par exemple, celle de

1. *Bulletin épigraphique de la Gaule*, t. I, p. 60.
2. Cf. Desjardins, *Géographie de la Gaule romaine*, t. III, p. 268.

saint Christophe; mais cette légende ne paraît pas avoir laissé de traces dans la littérature celtique moderne et nous sommes probablement condamnés à l'ignorer toujours.

On peut cependant essayer d'en dégager par induction quelques éléments.

L'arbre que fend un bûcheron divin doit être un arbre divin. Ici, ce n'est pas un arbre divin quelconque : c'est l'arbre du taureau aux trois grues, comme qui dirait le sycomore d'Isis ou l'arbre des Hespérides. Que la dendrolâtrie ait joué un rôle important dans la religion des pays celtiques, c'est ce que prouvent, outre bien des survivances populaires[1], ce que nous savons du culte rendu aux chênes, de la cueillette du gui, des forêts divinisées, etc. La dendrolâtrie appartient partout à un stage primitif de la religion ; il y a donc lieu de croire qu'en Gaule elle est antérieure à ce qu'on peut appeler aujourd'hui la période celtique. Serait-elle ligure ? Cela est vraisemblable, depuis que M. O. Hirschfeld a allégué de bonnes raison pour attribuer aux Ligures, prédécesseurs des Celtes dans le sud-ouest, ces singuliers dieux pyrénéens, de forme non ibérique, parmi lesquels on trouve *Fagus deus* (traduction du nom d'un dieu local), les dieux *Sexarbor* et *Sexarbores*, enfin le dieu anonyme représenté par l'image d'un conifère sur un petit autel de Toulouse[2]. Si, jusqu'à présent, en Gaule, on n'avait pas d'exemple plastique d'une divinité inhérente, pour ainsi dire, à un arbre[3], les monuments d'autres pays nous ont révélé des faits analogues. En Égypte, les sycomores étaient estimés divins et recevaient un culte suivi. « On les représentait, écrit M. Maspero[4], comme animés par un esprit qui se cachait en eux, mais qui pouvait se

1. Voir, en dernier lieu, G. Bloch, dans la *Revue internationale de l'enseignement*, 1895, t. I, p. 538 et C. Jullian, *Revue des Études anciennes*, 1902, p. 275.

2. Sacaze, *Inscriptions des Pyrénées*, 255-257 ; O. Hirschfeld, *Aquitanien in der Roemerzeit*, dans les *Sitzungsberichte* de Berlin, 16 avril 1896, p. 448 [20]. — Autel de Toulouse (*Catal. du Musée de Toulouse*, par M. Roschach, p. 65, nº 149; moulage à Saint-Germain).

3. Cf. Grimm, *Deutsche Mythologie*, 4e éd, t. II, p. 544.

4. Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 121.

manifester en certaines occasions : *il sortait alors du tronc sa tête ou son corps tout entier.* » Dans le *Livre des Morts*, le défunt se trouve en présence du sycomore de Nouit. « Une déesse... sortant du feuillage à mi-corps, lui tendait un plat couvert de fruits et de pains, un vase rempli d'eau[1]. » Une curieuse peinture égyptienne[2] représente Nouit émergeant ainsi à moitié de l'arbre dont elle est l'âme[3]. L'art grec offre aussi des représentations de Dionysos ἔνδενδρος, tantôt figuré à moitié comme un arbre, tantôt attaché à un arbre comme à sa demeure. J'ai publié, en 1890, un oracle de la Pythie de Delphes, adressé aux habitants de Magnésie du Méandre qui avaient découvert une image de Dionysos à l'intérieur d'un platane fendu par l'orage[4]. « Un surnom de Dionysos, qui nous a été conservé par une glose d'Hésychius, est particulièrement instructif à cet égard : ἔνδενδρος, παρὰ Ῥοδίοις Ζεὺς καὶ Διόνυσος ἐν Βοιωτίᾳ. Ici, Dionysos n'est plus seulement la divinité tutélaire de l'arbre : il est *dans l'arbre*[5]. » A Rhodes, c'est le dieu suprême, Zeus, qui était ἔνδενδρος ; il en fut de même en pays celtique, *robora numinis instar barbarici*[6], δρῦς ἄγαλμα Διός[7] — sans que l'on puisse, en Gaule, tracer une démarcation exacte entre l'arbre *symbole* et l'arbre *demeure* du dieu.

Une des traditions les plus répandues dans le monde — elle se trouve même en Amérique — est celle de l'arbre cosmique, dont l'Yggdrasil scandinave est le type le plus connu[8].

1. Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 184.
2. *Ibid.*, t. I, p. 185.
3. Cf. Ohnefalsch-Richter, *Kypros*, pl. LXXI, LXXII. Une autre peinture récemment découverte à Thèbes, où une déesse-arbre verse l'eau lustrale à un mort, est reproduite dans le livre de Mrs F.-H. Philpot, *The Sacred tree* (Londres, 1897, p. 10, fig. 7).
4. *Revue des Études grecques*, t. III, p. 349.
5. *Ibid.*, p. 357. Cf. *Das Mädchen in der Fichte* (Grimm, D. *Mythol.*, 4e éd., t. II, p. 544).
6. Claudien, *De laud Stilich.*, I, 230.
7. Maxime de Tyr, *Dissert.*, VIII. Cf. les textes réunis par Grimm, *Deutsche Mythol.*, 4e éd., t. I, p. 53.
8. Mrs Philpot, *ouvr. cité*, p. 109, a réuni beaucoup de renseignements sur la conception quasi-universelle de l'arbre cosmique. Elle paraît avoir été

Yggdrasil (*askr Yggdrasils*)[1] est un frêne, le plus grand et le meilleur des arbres, dont les branches s'étendent sur le monde entier et s'élèvent plus haut que le ciel, tandis que l'une de ses racines pénètre jusqu'aux Enfers[2]. Sur les branches du frêne est posé un aigle, qui sait bien des choses. Entre les yeux de l'aigle se tient l'épervier Vedfolner (bon conseiller ?) ; l'écureuil Ratatöskr bondit le long de l'arbre... Quatre cerfs sautent parmi les branches et mordent les bourgeons. Le serpent Nidhug ronge la racine d'Yggdrasil. — Toute cette ménagerie est inexpliquée ; nous ne savons pas à quelles conceptions répondent les hôtes divers d'Yggdrasil. Mais il est difficile, en lisant ce texte obscur, de ne pas songer à l'arbre de l'autel de Trèves. Le bûcheron même, absent de l'Edda, paraît dans quelques légendes de l'Europe du Nord, avec le caractère d'un génie bienfaisant. L'épopée finnoise du Kalevala rapporte[3] comment le dernier des arbres créés, le chêne, sortit du gland magique planté par le héros Wainamoinen. Bientôt l'arbre immense envahit le ciel ; son feuillage épais dérobe à la terre la lumière du soleil et de la lune ; il arrête, dans leur vol, les nuées légères et interrompt la course des grands nuages. Wainamoinen, épouvanté, supplie sa mère, esprit du vent ; celle-ci envoie un esprit des eaux, un

familière aux Germains. Rodolphe de Fulda dit des Saxons païens : *Truncum quoque ligni non parvae magnitudinis in altum erectum sub divo colebant, patria eum lingua Irminsul appellantes, quod latine dicitur* UNIVERSALIS COLUMNA, *quasi sustinens omnia* (*ap.* Grimm, *D. Mythol.*, 4e éd., t. I, p. 97). Cf. *ibid.*, p. 667, où Grimm affirme la parenté de l'*Irmenseule* et de l'arbre cosmique scandinave.

1. Grimm, t. I, p. 664. Pour les textes, voir K. Simrock, *Die Edda*, Stuttgart, 1851, p. 16, et Bergmann, *Le Messager de Skivnir*, p. 253 (*Grimnismál*, str. 31-32).

2. Virgile, *Georg.*, II, dit précisément la même chose du frêne :

Aesculus in primis, quae tantum vortice ad auras
Aetherias, tantum radice in Tartara tendit.

Il y a là, sans doute, l'expression d'une croyance populaire ; rien n'autorise à reconnaître dans l'Edda l'influence des deux vers des *Géorgiques* (Grimm, *op. laud.*, p. 666)

3. Kalevala, deuxième rune, trad. Léouzon le Duc (Paris, 1879), p. 11 ; Mrs Philpot, *ouvr. cité*, p. 121.

nain haut d'un pouce qui, se transformant bientôt en géant, brandit une hache puissante et frappe l'arbre. Au troisième coup, le feu jaillit du tronc et l'arbre s'écroule, ébranlant de sa chute la terre et le ciel. Ceux qui ont recueilli les branches et les feuilles de l'arbre géant sont en possession du bonheur éternel et des secrets de la magie. — La même légende, modifiée dans un sens pratique et réaliste, paraît chez les Esthoniens [1]. Là encore, le chêne monstrueux est abattu par un nain qui se transforme en géant; en tombant, l'arbre couvre la mer de ses branches et les hommes se hâtent d'en tirer parti. Du tronc de l'arbre on fait un pont à deux bras, l'un touchant à la Finlande, l'autre à une île voisine. On construit des vaisseaux avec la couronne, des villes avec les racines ; ce qui reste du bois sert à élever des abris pour les vieillards, les veuves, les orphelins et enfin — car le poète ne s'oublie pas — une cabane pour le ménestrel.

Si l'arbre des autels de Paris et de Trèves rappelle ainsi, par certains traits, l'arbre cosmique, le taureau divin, associé à cet arbre, fait penser au taureau cosmique qu'on trouve dans plusieurs mythologies de l'antiquité [2]. Sans sortir du domaine européen, nous pouvons rappeler le taureau d'airain sur lequel juraient les Cimbres, les taureaux à trois cornes (τρικέρας, à rapprocher peut-être de *trigaranus*?) dont on connaît plus de vingt spécimens en Gaule, la fréquence du taureau sur les monnaies celtiques où, suivant la remarque de Lelewel, il ne paraît pas dans les mêmes séries que le lion [3]. « De Witte a déjà insisté sur le nom des *Taurisci* celtiques [4] et sur la légende du tyran gaulois Tauriscus ; il incline à croire que le dieu triple des Celtes s'appelait, à l'origine, Tauriscus. Wankel, dans un travail d'ailleurs peu scientifique, a voulu que le *culte du taureau* ait été répandu en Europe par les Cimmériens. Le taureau de bronze découvert dans la grotte

1. Mrs Philpot, p. 122.
2. Cf. A. de Gubernatis, *Mythologie Zoologique*, trad. Regnaud, t. I, p. 1 et suiv.
3. Pour les références, voir mes *Bronzes figurés*, p. 275, 277, 278.
4. *Rev. archéol.*, 1875, II, p. 383.

de Byciskala en Moravie par Wankel est certainement antérieur à l'ère chrétienne ; on peut en dire autant des taureaux de bronze découverts en Hongrie et à Hallstatt... Les taureaux de bronze découverts à Bythin (Posen) sont également pré-romains et appartiennent à l'art gaulois de La Tène [1]. »

Ce qui reste encore tout à fait obscur, c'est l'association du taureau divin avec les trois grues. Plusieurs personnes ont pensé qu'il y avait là une sorte de *rébus*, que Tarvos Trigaranus était comme l'idéogramme (par à peu près) du taureau à trois têtes (τρικάρηνος), rapproché du triple Géryon qui paraît bien, à l'origine, avoir été lui-même un triple taureau (γηρύω, mugir). Dans mes *Bronzes figurés* (p. 121, 277), je suis entré, à cet égard, dans quelques développements d'un caractère hypothétique auxquels on me permettra de renvoyer. J'ai encore observé, après Roget de Belloguet, que, sur un des boucliers celtiques des trophées de l'arc d'Orange, on voit deux grues identiques à celles qui sont perchées sur le dos du taureau dans l'autel de Paris (p. 44, fig. 10) [2]. Un autre bouclier, sculpté parmi les trophées du même arc, présente deux couples de grues adossées sur deux registres ; le reste de la décoration se compose de quatre torques. Ces rapprochements ont leur importance ; d'abord, parce que l'arc d'Orange, comme l'autel de Notre-Dame de Paris, date du Ier siècle ; puis, parce que les grues ainsi employées comme épisème suggèrent naturellement la pensée du sanglier, qui est, par excellence, l'animal sacré et l'insigne guerrier des Celtes. Que le sanglier ait été, en cette qualité, assimilé au taureau, c'est ce que prouve le *sanglier à trois cornes* de la Bibliothèque Nationale, découvert en Bourgogne [3], qu'il faut rapprocher des *taureaux à trois cornes* découverts — et découverts exclusivement — en Gaule. Il est donc très probable que le motif des deux grues adossées avait, chez certaines peuplades de l'est de la Gaule, un sens religieux et symbolique. Dire quel

1. S. Reinach, *Bronzes figurés*, p. 275-276.
2. Notre gravure (p. 44) reproduit le bouclier en question, d'après le moulage du Musée de Saint-Germain; le rebord, détruit en partie, a été restauré.
3. Caylus, *Recueil*, t. V, pl. 108.

était ce sens nous est impossible ; les mythologies celtique et germanique ne fournissent, que je sache, aucune donnée positive à cet égard. Un mince rayon de lumière, qui n'est peut-être qu'un feu follet, nous vient de l'Italie. Cacus, le fils de Vulcain, est immolé, d'après une tradition romaine, non par Hercule, ramenant d'Hespérie les bœufs de Géryon, mais par un héros latin, le vaillant berger *Garanus* ou *Recaranus*[1]. Déjà Steuding, en 1884[2], a rappelé à ce propos le Tarvos Trigaranus de Paris, en proposant, sous toutes réserves, de lire *Trigaranus* au lieu de *Recaranus* dans Aurelius Victor. Garanus ou Trigaranus serait un Hercule celtique (plutôt ligure ?). Assurément, il est curieux de constater les parallélismes suivants :

AUTEL DE PARIS	LÉGENDE DE CACUS
Taureau	Taureau (de Géryon)
Trigaranus	Garanus ou Recaranus
Vulcain	Cacus, fils de Vulcain
Jupiter	Hercule, fils de Jupiter

Mais ce ne sont là, à prendre les choses au mieux, que des pierres d'attente. Il est possible que les analogies signalées soient simplement dues au hasard. Pour l'instant, toute théorie nouvelle sur Tarvos Trigaranus mériterait d'être qualifiée de roman ; il faut s'armer de scepticisme et de patience.

M. Lehner, dans l'article que nous avons cité, s'est presque uniquement préoccupé du dieu bûcheron, qu'il veut assimiler à Mercure, au Mercure gaulois, patron des navigateurs, qui coupe du bois destiné à construire des barques. L'auteur allemand veut que, sur l'autel de Paris, Esus soit identique à Mercure, parce que, sur cet autel et les autres qu'on a découverts en même temps, Mercure fait défaut, alors que le grand dieu des Gaulois (suivant César) ne saurait cependant y manquer. Ce raisonnement me semble peu solide. L'autel de Trèves, où le dieu bûcheron paraît à côté du Mercure gréco-

1. Verrius Flaccus *ap.* Serv. *ad Aen.*, VIII, 203 ; Aurelius Victor, *Orig. gentis Rom.*, 6 et 8 ; cf. l'article *Hercules* dans le *Lexicon* de Roscher, p. 2272.
2. *Lexikon* de Roscher, art. *Garanus*, p. 1603.

romain, suffit à prouver, je crois, que le bûcheron Esus n'est pas Mercure. Ce n'est pas non plus un « grand Dieu », puisqu'il est figuré sur une face latérale de l'autel, deux fois plus petit que Mercure et que Rosmerta. Dans un précédent travail [1], j'ai essayé d'établir que l'Esus de Lucain est une divinité locale, peut-être la divinité principale des Parisii. Il ne serait pas plus étonnant de rencontrer son image à Trèves, sur un monument dédié par un Messin, que de trouver la déesse Arduinna à Rome [2]. Mais avons-nous bien le droit d'affirmer que les Trévires, en présence de l'autel récemment découvert, reconnussent dans le bûcheron le dieu Esus? Il faut y regarder à deux fois avant de s'en dire certain. Supposons une légende celtique, analogue à celle du Kalevala, d'après laquelle un fort bûcheron, héros ou demi-dieu, aurait réussi à abattre l'arbre du Taureau aux trois grues, dont le feuillage menaçait d'obscurcir le ciel. Les Parisii auraient pu assimiler ce bûcheron bienfaisant, *culture-hero* du défrichement préhistorique, à leur Esus; d'autres peuples lui avaient donné un autre nom. Le monument de Trèves prouve la diffusion de la légende que reflète la singulière représentation de l'autel de Paris; il n'atteste pas celle du nom divin cité par l'auteur de la *Pharsale* en compagnie de Taranis et de Teutatès.

Je ne m'attarderai pas à combattre les autres idées de M. Lehner, qui, partant du fait que l'autel de Paris est dédié par les bateliers de la Seine, veut voir partout des allusions au commerce fluvial, tant dans l'arbre qui pousse sur le bord des rivières et dont on fait des barques, que dans le taureau (symbole des torrents) et les grues (volatiles aquatiques). Je suis convaincu que ces tentatives d'explication sont erronées. Pour ma part, je n'ai pas proposé d'hypothèses; je me suis contenté d'indiquer quelques analogies d'ordre mythologique qui, empruntées aux croyances populaires du nord de l'Europe, ne sont peut-être pas toutes à dédaigner.

1. *Revue celtique*, 1897, p. 137 (*suprà*, p. 204).
2. *Corp. inscr. lat.*, VI, 46.

Bas-relief inédit autrefois à la bibliothèque de Strasbourg[1].

Fig. 1. — Ex-voto au dieu Erumus.

Au mois d'août 1869, à la suite d'un voyage de M. Al. Bertrand et du général Creuly en Alsace, le musée de Saint-Germain, alors en voie de formation, acquit de M. Aug. Saum, bibliothécaire de la ville de Strasbourg, une série de cinq moulages en plâtre d'après des bas-reliefs gallo-romains. Un an après, les originaux étaient détruits par les bombes prussiennes, dans la funeste nuit du 24 août 1870[2]. Les moulages conservés à Saint-Germain ont donc aujourd'hui toute l'importance archéologique des originaux dont ils tiennent lieu. L'un d'eux est reproduit par la similigravure au début du présent article (fig. 1) ; voici l'indication succincte des autres, avec le numéro d'ordre des moulages sur le registre d'entrée du Musée de Saint-Germain :

11374. Bas-relief censé provenir du Donon, représentant une femme drapée debout à gauche (Rosmerta), et, à droite, Mercure appuyé sur un caducée. Dans le champ, entre ces deux personnages, un coq. Haut., $1^{m},45$ (fig. 2).

1. [*Revue celtique*, 1895, p. 369-373.]
2. Voir l'article de M. Reuss dans la *Revue critique*, 1870, II, p. 160.

11375. Bas-relief découvert à Strasbourg en 1866 à la limite de la ville franque, en dehors de l'enceinte gallo-romaine. Divinité mithriaque avec quatre ailes, debout devant un lion passant à gauche. Haut., 0^{m},70. Ce bas-relief a été publié trois fois : en héliogravure, par M. Quicherat, *Revue*

Fig. 2. — Bas-relief du Donon.

des Sociétés savantes, 1868, VIII, p. 398 ; en xylogravure, par M. Froehner, *Musées de France*, pl. 23, et en similigravure par M. Cumont, *Monuments figurés du culte de Mithra*, 3e fascicule (1895), n° 240.

11376. Bas-relief représentant le buste de la déesse Sirona, avec la dédicace *Deae Dironae* au-dessous. Découvert en 1751

à Saint-Avold ; ancienne collection Schoepflin. Haut., 0m,40 (fig. 3). Ce bas-relief a été publié d'après un dessin, par M. Ch. Robert, dans la *Revue celtique* (t. IV, p. 136).

11377. Inscription funéraire trouvée à Saverne en 1852 ; dans le bas, une petite ouverture (Brambach, *Corp. inscr. rhen.*, n° 1864).

11378. Le bas-relief que nous reproduisons (fig. 1).

Un personnage barbu, complètement nu, les bras retombant le long du corps, est debout sous une arcade supportée

Fig. 3. — Ex-voto à la déesse Sirona.

par deux colonnettes[1]. Au-dessous, dans un cartouche orné de queues d'aronde, on lit en caractères hauts de 0m,018 :

ERVMO

D'après une lettre écrite à M. Bertrand par M. Saum, en 1869, la matière du bas-relief était le stuc. Le moulage prouve qu'il devait être en mauvais état. Au premier abord,

1. Ces arcades sont l'indication en raccourci d'un petit temple ; on les voit souvent figurées, avec ou sans les colonnettes de support, sur les stèles gallo-romaines représentant des divinités ou des défunts. Cf. au musée de Saint-Germain les nos 1220, 23077, 24424, 24883, 24884, 27517, etc.

l'aspect de la photographie ferait supposer que les jambes sont celles d'un animal plutôt que d'un homme ; mais, en se reportant au moulage, on reconnaît que les mutilations subies par la partie inférieure du relief sont seules responsables de cette apparente bizarrerie.

Le bas-relief qui nous occupe a été découvert au commencement du XIX[e] siècle à Brumath, l'ancienne *Brocomagus*, où les antiquités gallo-romaines ne sont pas rares[1], et où l'on a également recueilli des objets remontant à l'époque celtique[2]. Il a été signalé, à la suite de Schweighäuser et de Ravenez (le traducteur de Schoepflin), par Brambach, dont la notice, publiée au *Corpus inscriptionum rhenanarum* (1867), est ainsi conçue (p. 341) :

* 1898 *Ib.*? « Trouvée dans les fondations d'une maison de Brumath. » Rav.[3] « Figure en stuc. ». Schw.

Deus.
E. R. V. MO.

Schweighäuser *mst.* I, 49[4]. Ravenez, III, 129, *dicit in bibliotheca Argentoratensi servari, ubi non inveni. Pro falsa inscriptionem habeo.*

Brambach a déclaré faux, sans les avoir vus, le bas-relief et l'inscription. Mais l'inscription n'est pas conforme à la transcription qu'il en a donnée d'après Ravenez. Non seulement il n'y a pas trois points entre les lettres, *mais il n'y en a aucun.* La lettre V paraît bien encadrée de deux points qui peuvent éveiller l'idée de points de séparation ; toutefois, en regardant de près le moulage, on s'aperçoit que ces points ne sont pas à la même hauteur, qu'ils sont de forme irrégulière et que leur présence est purement accidentelle. Loin donc de chercher des mots dont les lettres E, R, V et le groupe MO

1. Cf. P. Ristelhuber, *Dictionnaire du Haut et du Bas-Rhin*, Strasbourg, 1865, p. 79; *Rev. archéol.*, 1867, I, p. 159.

2. Voir le *Dictionnaire archéologique de la Gaule*, art. *Brumath.*

3. Schœpflinus (Jo. Daniel), *Alsatia illustrata celtica romana francica.* Traduction de L.-W. Ravenez, I-V. Mulhouse (Perrin), 1849 sqq., in-8.

4. Schweighäuser, *Antiquités du département du Bas-Rhin*, I-III. Manuscrit in-fol. de la bibliothèque de Strasbourg, utilisé par Brambach (cf. *Corp. inscr. rhenan.*, p. XXV).

seraient les expressions abrégées, il faut admettre que l'inscription est une dédicace au dieu, d'ailleurs tout à fait inconnu, dont le nom se présente ici sous la forme *Erumo*.

Ce nom de divinité ne figure ni dans le *Sprachschatz* de M. Holder, ni dans l'*Onomasticon* de V. de Vit, ni dans les listes de noms celtiques ou supposés tels qui ont été dressées par MM. Creuly et l'abbé Thédenat. Cela s'explique d'autant mieux que Brambach, dans l'index de son recueil, n'a pas renvoyé à *Erumo*. Au musée de Saint-Germain, M. Al. Bertrand avait exposé le moulage du bas-relief de Brumath avec l'étiquette : « dédicace au dieu Erumus »[1] ; il l'avait rapproché dans la salle XIX, consacrée aux monuments de la mythologie gallo-romaine, de l'inscription du buste de Beaumont-le-Roger, qu'il lisait ESVMO PASCNVSTICVS, et où il reconnaissait un ex-voto « au dieu Esumus » (p. 253, fig. 1). Il y aurait donc eu, suivant lui, deux divinités gauloises presque homonymes, *Esumus* dans l'Eure et *Erumus* dans le Bas-Rhin.

Cette manière de voir ne peut plus être admise aujourd'hui. Je crois avoir montré que l'inscription du buste de Beaumont-le-Roger[2] doit se lire *Esumopas Cnusticus*, et que, par suite, le nom de dieu *Esumus* n'est attesté par aucun document. Reste donc seulement *Erumo*, forme fournie par une inscription dont la lecture est certaine et dont l'authenticité, quoi qu'en ait dit Brambach, ne peut être raisonnablement mise en doute.

Si *Erumo* était écrit en grec, ΕΡΥΜΩ, on n'hésiterait pas à y reconnaître l'épithète de Zeus, ἐρυμός, signifiant « protecteur »[3] et apparentée au mot ἔρυμα, « rempart » ou « abri ». Mais rien ne nous porte à croire qu'un mot analogue ait existé en celtique. En revanche, nous pouvons citer un certain nombre de thèmes celtiques en-*om*,-*um* ; tels sont : *Ged-om-*

1. Cf. mon *Catalogue sommaire du musée de Saint-Germain*, p. 31.
2. *Revue celtique*, t. XV, p. 413 ; *Bronzes figurés*, p. 231, n° 223.
3. Theognis, II, 64, 31.

o[1]. *Aged-om-o-pas*, *Es-um-o-pas*, *Mogit-um-a*, *Rum-o*, *Seg-om-o*. Le rapprochement avec les noms d'homme et de dieu *Gedomo* (ou *Gedemo*) et *Segomo* autoriserait peut-être à penser que *Erumo* est un nominatif, non un datif ; on pourrait rappeler à ce propos que, sur l'autel de Paris, les noms de dieux représentés sont au nominatif : *Tarvos Trigaranus, Volcanus*, *Esus*[2]. En tous les cas, il paraît certain qu'*Erumus* ou plutôt *Erumo* est un nom à ajouter à la liste des divinités gauloises qui nous sont connues seulement par les inscriptions.

1. Ce nom et les suivants figurent dans les listes de MM. Creuly et Thédenat ou dans le *Sprachschatz* de Holder.
2. Desjardins, *Géogr. de la Gaule romaine*, t. III, pl. XI.

ESVMOPAS · CNVSTICVS [1]

Dans la salle des bronzes gallo-romains au Musée de Saint-Germain est conservé un buste en bronze, de style indigène, portant le n° 22299. La notice de l'inventaire manuscrit le signale comme il suit : « *Magasins. Enregistrement de pièces*

Fig. 1. — Buste de bronze découvert près d'Évreux.
(Musée de Saint-Germain-en-Laye.)

anciennes qui n'ont pas été enregistrées en leur temps ou dont les numéros sont perdus. 26 février 1875. Tête en bronze avec inscription. Esumus. Evreux. »

1. [*Revue celtique*, 1894, p. 413-417.]

Ces lignes, de la main de M. G. de Mortillet, suffisent à prouver que l'objet dont il s'agit est entré au Musée avant 1867, époque où mon prédécesseur commença à rédiger les inventaires, avec une exactitude dont feu Beaune, le premier attaché du Musée (1863-1868), n'avait malheureusement pas donné l'exemple.

Dans son *Mémoire sur la collection de vases antiques trouvée à Berthouville*, publié dans le tome VI des *Mémoires de la Société des Antiquaires de Normandie*, Aug. Le Prévost a signalé notre buste comme découvert en 1830 dans les fouilles de la forêt de Beaumont-le-Roger, près d'Évreux[1]. Des ouvriers, au mois de février de cette année, avaient rencontré quatre cents médailles sous un chêne; le propriétaire de la forêt fit alors commencer des fouilles, qui mirent au jour les restes de quatre constructions gallo-romaines rustiques. M. de Stabenrath publia à ce sujet un mémoire, que je n'ai pas vu, dans le *Recueil d'agriculture, sciences et belles-lettres de l'Eure*, juillet 1830 (p. 245); la fig. 5 de la pl. II est une gravure du buste. « C'est, dit Le Prévost, un ex-voto du travail le plus misérable; les traits sont forts et encadrés d'un bourrelet de cheveux. » Il lut l'inscription ainsi :

ESVMOPAS · CNVSTICVS · VSLM

et tandis que Stabenrath avait admis l'existence d'une divinité *Esumopas*, il préféra croire que le dédicant s'appelait *Esumopas Cnusticus*. Les archéologues normands n'étaient pas non plus d'accord sur l'interprétation du buste : tandis que le propriétaire y voyait un Mercure, Stabenrath croyait la tête féminine et Le Prévost y reconnaissait un portrait du donateur.

En 1860, Bonnin, conservateur du Musée d'Évreux, publia ses *Antiquités gallo-romaines des Éburoviques*, ouvrage devenu très rare, où sont enfouis des documents que l'on chercherait vainement ailleurs. A la pl. III du fascicule VIII, il y donne de

1. Aug. Le Prévost, *Mém. cité*, p. 59. Je dois cette indication à l'amitié de M. Héron de Villefosse.

médiocres gravures d'après les objets découverts dans la forêt de Beaumont, à savoir le buste avec l'inscription (n° 1), deux casseroles (nos 2 et 3), deux fragments d'inscriptions (nos 5 et 6) et le pied de la seconde casserole (n° 4). La pl. I est un plan de la section de la forêt de Beaumont où ont été faites les découvertes; sur la pl. II sont réunis les tracés des édifices décrits par Aug. Le Prévost. Dans la légende (p. 24), l'inscription gravée sur le buste est donnée comme il suit :

ESVMOPASOCMVSTICVS . V . S . L . M .

Cette transcription très incorrecte est conforme à la gravure, qui ne l'est pas moins. Il faut lire :

ESVMOPAS ◦ CNVSTICVS

V S L M

Le point circulaire après ESVMOPAS a été pris par Bonnin pour un O; il a également lu et dessiné un M à la place de l'N, qui est très distinct dans le second mot.

« Ces fragments, aujourd'hui frustes, ajoute Bonnin, sont reproduits ici tels que les auteurs de la découverte les ont donnés. Les objets 1, 2, 3 [le buste et les deux casseroles] appartiennent aujourd'hui à M. Chevalier, percepteur à Harcourt (Eure). Un moule en plâtre du n° 1 se trouve au Musée d'Évreux. »

Les premiers dons et les premières acquisitions qui ont formé le noyau du Musée de Saint-Germain remontent à 1862. La même année, MM. Louis Passy et Léopold Delisle rééditèrent la *Notice historique et archéologique sur le département de l'Eure*, publiée en 1833 par Aug. Le Prévost; à la p. 44 de cette réimpression, il est question des fouilles de la forêt de Beaumont, mais sans aucune indication sur le sort des objets découverts : « Les bâtiments dont on a retrouvé les fondations sont au nombre de quatre; trois sont des lieux d'habitation quadrangulaires, et le quatrième un *sacellum* rustique circulaire. On a recueilli dans les décombres deux patères en bronze, remarquables par les cercles concentriques de leur surface inférieure, une inscription votive très fruste sur une pierre cal-

ciaire, *un buste de Mercure, avec une autre inscription plus complète*, des fragments d'enduit peint à fresque, des tuiles antiques, quelques médailles et beaucoup d'autres objets [1] ». Au mot *Médailles* se rapporte une note ainsi conçue : « C'étaient des Antonin, des Faustine mère, une Crispine (grand bronze), des Constantin (moyen petit bronze), une Hélène (moyen bronze), un Tetricus (petit bronze). » Le Prévost ajoutait dans le texte : « Un grand nombre de médailles d'argent ont été trouvées en bloc sous les racines d'un chêne, à peu de distance; toutes celles qu'on a pu déchiffrer appartenaient au IIIe siècle. »

D'après l'inventaire du Musée, les deux casseroles gravées dans l'ouvrage de Bonnin ont été achetées au mois de mars 1870 à l'antiquaire Charvet, un des principaux collectionneurs d'antiquités gallo-romaines à cette époque. La notice manuscrite du n° 13692 (casserole provenant de la forêt de Beaumont-le Roger, 1830), indique qu'il a figuré, sous le n° 754, à l'*Exposition universelle* de 1867. Il est possible que Charvet ait également vendu le buste, après l'avoir acheté au percepteur d'Harcourt, qui le possédait en 1860.

Cet objet a été signalé en passant dans mon *Catalogue sommaire du Musée de Saint-Germain*, publié en 1887 (p. 31); mais je crois qu'il est resté généralement ignoré des archéologues et philologues celtisants, car j'en ai vainement cherché une mention dans les ouvrage suivants :

1° L'index de la *Géographie de la Gaule romaine*, d'E. Desjardins;

2° L'*Onomasticon*, de V. de Vit;

3° La *Liste des noms supposés gaulois*, publiée par le général Creuly, *Revue celtique*, t. III, p. 167;

4° Les suppléments à cette liste publiés par M. l'abbé Thédenat, *ibid.*, t. VIII, p. 384; t. XIII, p. 311.

Un dessin du buste de Beaumont-le-Roger a paru en 1894 dans mon catalogue illustré des bronzes gallo-romains du

1. *Mémoires et notes de M. Auguste Le Prévost, pour servir à l'histoire du departement de l'Eure*, recueillies et publiées par MM. Léopold Delisle et Louis Passy. Tome Ier, Évreux, janvier 1862.

Musée de Saint-Germain. Le *Catalogue sommaire*, d'accord avec l'ancienne étiquette, le qualifie d'« ex-voto au dieu gaulois Esumus »; mais il est certain que cet Esumus est ce que M. de Longpérier appelait « un faux dieu. » Dans l'inscription, qui est très lisible, le point est parfaitement net après ESVMOPAS; mais il n'y a aucune séparation entre ESVMO et PAS. Du reste, nous connaissons déjà deux noms gaulois analogues à *Esumopas*, à savoir *Urupas* et *Agedomopas* ou *Acedomopas*[1]. On peut toujours supposer que le nom du dieu Esus entre en composition dans ce mot.

Le buste est imberbe, c'est tout ce que l'on peut dire : rien ne permet d'affirmer qu'il soit féminin, bien que ce soit plutôt mon avis. Le travail en est mauvais, mais très intéressant à cause de l'analogie qu'il présente avec une série de têtes en bronze, *toutes découvertes dans la Gaule orientale*, qui sont étroitement apparentées entre elles et avec certains produits de l'art scandinave. Le buste de Beaumont *est le seul monument de cette série qui porte une inscription* et le caractère tout à fait indigène de cette épigraphe justifie les conclusions auxquelles je suis arrivé, d'autre part, par l'étude du style. Ce n'est pas, à proprement parler, de l'art gallo-romain : c'est de l'art gaulois sous la domination romaine.

1. Cagnat, *Revue celtique*, t. IX, p. 82; Espérandieu, *Épigr. rom. du Poitou et de la Saintonge*, p. 264. Ces deux auteurs citent le nom *Esumopas*, sans indiquer leur source d'information. Voir aussi Holder, *s. v. Agedomopas*.

Celtica[1]

I. — Caledonium monstrum.

Au deuxième livre de son beau poème consacré à l'éloge de Stilicon, Claudien représente les diverses nations de l'Empire, que l'heureux général a délivrées de la terreur des Barbares, venant le prier, dans le temple même de Rome, d'accepter le consulat (400 ap. J.-C.). Chacune de ces nations personnifiées est décrite et le poète lui prête un discours. L'Espagne porte une couronne d'olivier et une robe pailletée de l'or du Tage ; la Gaule, tenant deux javelots à la main, se distingue par sa chevelure blonde et le torques qui orne son cou. Puis c'est le tour de la Bretagne tatouée :

Inde Caledonio velata Britannia monstro,
Ferro picta genas, cujus vestigia verrit
Caerulus Oceanique aestum mentitur amictus[2].

Ces vers sont d'autant plus intéressants que l'art antique ne nous a conservé aucune figure personnifiant la Bretagne. Il en existait, cependant, témoin cette dédicace de York : *Britanniae sanctae P. Nikomedes Aug*(*ustorum*) *n*(*ostrorum*) *libertus*[3], et cette autre du Noricum : [*N*]*oreiae re*[*g*(*inae*) *e*]*t Britannia*(*e*)[4]. Mais les images que consacraient ces dédicaces ont disparu. Les auteurs des articles *Britannia*, dans le *Lexicon* de Roscher et dans la *Real-Encyclopädie* de Pauly-Wissowa, ont bien rappelé ces inscriptions et quelques autres (dédiées aux *Brit-*

1. [*Revue celtique*, 1901, p. 153-164.]
2. Claudien, *De laudib. Stilich.*, II, 247. Le *V*(*aticanus*) 2809 porte *Calidonio*, le *Mediceus* a *Calcedonio* (Claudien, éd. Jeep, t. I, p. 239).
3. *Corp. inscr. lat.*, VII, 232.
4. *Ibid.*, III, 5300.

tannae matres et au *Genius terrae Britannicae*), mais n'ont pas mentionné à cette occasion les vers de Claudien.

Le passage cité offre une difficulté qui a fort embarrassé les commentateurs : qu'est-ce que le *monstre calédonien* dont est voilée ou revêtue la Bretagne ? *What that caledonian monster was*, écrit Camden [1], *I am utterly ignorant*. Sur quoi Gough, l'éditeur de Camden, met en note cette observation ridicule : *A very little attention to the whole passage would have told M. Camden that Claudian meant the* men *and not the* beasts *of Caledonia and called them monsters in the same sense that an European might speak of the present Cherokees or South-sea savages*. Il est difficile de pousser plus loin la déraison ! — Dans l'édition *Variorum* de Claudien donnée par Lemaire, on lit : *Quidnam intelligendum sit per Caledonium monstrum, non satis constat. Barthius ignotam feram fuisse putat. Et poterat sane monstri aliqua species fingi, Caledoniique maris proprium haberi, quum tota septentrionalis plaga miraculorum plena a Romanis existimaretur* (Tac., *Ann.*, II, 24). Le commentaire rappelle ensuite que Juvénal (X, 14) qualifie la baleine de *Britannica* et que, d'après Burmann, une note sur le manuscrit de Leyde porte : *monstro, id est cete*. Mais comme la déesse Bretagne est vêtue d'une robe bleue (*caerulus... amictus*), la dépouille d'une baleine pouvait tout au plus orner sa tête, ce qui n'est pas aisé à concevoir. Heinsius a voulu lire *vallata Britannia ponto*, conjecture à rejeter ainsi qu'une autre, proposée par le même savant : *vectata Britannia monstro*. Gesner et Burmann ont pensé qu'il s'agissait de la dépouille d'un ours et ont rappelé, à ce propos, le vers de Martial (*Spect.*, 7), seul témoignage de l'existence de l'ours en Calédonie :

Nuda Caledonio sic pectora praebuit urso.

Mais le commentateur se demande avec raison si un ours peut bien être qualifié, même en poésie, de *monstrum*.

Il me semble que l'explication cherchée doit partir de ce

1. Camden, *Britannia*, éd. Gough, t. III, p. 367.

principe que Claudien voulait être compris, sans qu'il fût besoin de commentaires, par les lecteurs de son temps. Nous avons donc à nous demander ce que les mots *Caledonium monstrum* devaient signifier le plus naturellement pour eux.

Le nom romain de l'Écosse, *Caledonia*, se présente souvent, dans les meilleurs manuscrits, sous la forme *Calidonia*. Même dans l'unique et médiocre manuscrit d'après lequel on a publié l'*Agricola* de Tacite, on trouve plus fréquemment *Calidonia* que *Caledonia*[1]; Nennius (c. 56) écrit encore *Silva Celidonis*. M. Rhys pense que la désignation indigène pouvait être *Calido*, génitif *Calidinos*, d'où *Caildenn* dans *Dún-chailden* ou *Dun-keld*, et en brythonique ancien *Calido*, génitif *Calidonos*, devenu *Celyddon* dans *Coed Celyddon*, la forêt calédonienne[2].

D'autre part, la Calédonie était surtout connue des Romains par l'épaisse forêt qui en couvrait une grande partie, *Caledonum silvae*[3], *Caledonii luci*[4], *silva Calidoniae*[5], *saltus Calidonius*[6]. L'armée de Septime Sévère, dans la campagne qu'elle y fit, s'avançait en abattant des arbres[7]. Ptolémée appelle cette forêt Καληδόνιος δρυμός; elle s'étendait probablement de l'ouest du district de Menteith, dans les environs de Loch Lomond, à travers le pays entier jusqu'à Dunkeld[8].

Florus dit que César poursuivit les Bretons dans les forêts calédoniennes, *Caledonias secutus in silvas*[9]. Or, c'est à peine si César a passé la Tamise; donc, pour Florus, *Caledonius* était simplement synonyme de *Britannicus*. Cette extension du sens de *Caledonius* est presque de règle chez les poètes romains de

1. Hübner, art. *Caledonii* dans Pauly-Wissowa, *Real Encycl.*, p. 1348. Je rappelle qu'un des meilleurs manuscrits de Claudien porte, au vers cité, *Calidonio*.
2. J. Rhys, *Early Britain*, p. 283.
3. Eumène, *Paneg. Constant.*, 7.
4. Sil. Italic., III, 597.
5. Pline, *Hist. Nat.*, IV, 102 : Florus, III, 10, 18.
6. Florus, I, 17, 3; Martian. Capell., VI, 666.
7. Ὕλας τέμνων, Dion, LXXVI, 13.
8. Rhys, *Early Britain*, p. 225.
9. Florus, III, 10, 18.

l'époque impériale. Ainsi Valerius Flaccus parle de l'*Oceanus Caledonius*[1]; Stace écrit, dans un passage où il est évidemment question de la Bretagne insulaire en général :

Quanta Caledonios attollet gloria campos![2]

Martial fait même de *Caledonius* une simple épithète de *Britannus* :

Quinte, Caledonios Ovidi visure Britannos...[3]

De même Claudien, dans le *Quatrième consulat d'Honorius*, dit du comte Théodose :

Ille Caledoniis posuit qui castra pruinis...[4]

Or, nous savons par Ammien Marcellin[5] que le comte Théodose n'a guère dépassé Londres, où il avait son quartier général. Il résulte de ce qui précède : 1° que l'expression *Caledonium monstrum* devait éveiller, tout d'abord, l'idée d'une forêt habitée par des animaux sauvages ; 2° que cette forêt n'était pas proprement le *Saltus Caledonius*, mais une région beaucoup plus vaste, assimilée poétiquement à toute l'île de Bretagne.

L'édition de Stace que j'ai sous les yeux imprime *Calydonios... campos*. Ce n'est là qu'une bévue; mais la confusion de la Calédonie et des champs de Calydon, célèbres par la chasse de Méléagre, doit être très ancienne. Ainsi s'explique, comme je l'ai conjecturé il y a longtemps[6], la légende rapportée par Solin[7], d'après laquelle Ulysse aurait abordé en Calédonie où un autel, portant des lettres grecques, attestait son passage. Pour justifier l'existence, dans le nord-ouest de l'Europe, d'un pays désigné par un nom hellénique, il était naturel que l'auteur suivi par Solin — peut-être Pythéas ou Timée — fît intervenir Ulysse, le grand voyageur, dont on signalait aussi des souvenirs en Germanie, à Asciburgium[8], et à l'extrémité

1. Val. Flacc., *Argon.*, I, 9.
2. Stace, *Silves*, V, 2, 142.
3. Martial, X, 44, 1.
4. Claudien, *De IV Cons. Honor.*, 27.
5. Ammien, XXVII, 8.
6. *Revue celtique*, 1890, p. 165.
7. Solin, XXII, 1.
8. Tacite, *Germ.*, 3.

de l'Armorique, où l'on disait qu'il avait évoqué les morts[1]. Un antiquaire anglais, Powell, n'hésitait pas à écrire, en 1770, que les Romains avaient appelé *Calidonia* les parties boisées de la Bretagne, en souvenir de la forêt de Calydon[2]. Ce rapprochement de noms est trop facile pour n'avoir pas été tenté fort anciennement.

Le sanglier envoyé par Artémis pour dévaster les champs de Calydon en Étolie était bien un *monstrum*, puisqu'il fallut, pour en venir à bout, toute une armée de héros. Il me semble évident que le public lettré du temps de Claudien devait entendre, par *Calidonium monstrum*, un sanglier de taille énorme; il y avait là comme un jeu de mots érudit qui ne pouvait offrir d'ambiguïté pour ses lecteurs.

On se figure fort bien la Bretagne portant sur sa tête, comme un voile (*velata*), la dépouille, c'est-à-dire la hure d'un sanglier. L'emploi du nom d'un animal pour désigner sa dépouille était familier aux poètes latins; témoin Sénèque, qui dit d'Hercule : *Armatus venit leone et hydrâ*[3], pour signifier qu'il porte la peau du lion de Némée et celle de l'hydre de Lerne.

Le sanglier, *totem* et emblème des Celtes continentaux, est également un animal sacré et symbolique en Bretagne. Il est fréquent sur les monnaies insulaires, en particulier sur celles des Iceni[4] et au revers des pièces de Cunobelin[5]; ailleurs, il apparaît souvent à l'état de symbole accessoire. « *In the transmutations which the types so frequently underwent,* dit Sir J. Evans, *the boar is often found occupying the place of some other adjunct. It occurs beneath the horse, or above his back, or even supplants the horse or bull.* » Sur une monnaie de style barbare, le même savant a cru reconnaître la partie supérieure d'une enseigne surmontée d'un sanglier[6], type qui

1. Claudien, *In Rufin.*, I, 124. Ulisippo (Lisbonne) passait également pour avoir été fondée par Ulysse (Solin, XXIII, 6.)

2. *Archaeologia*, t. II (1773), p. 241.

3. Sénèque, *Herc. fur.*, 46.

4. J. Evans, *The Coins of the Ancient Britons*, Londres, 1864, p. 120, 126, 245, 266, 322, 323, 331, 352, 354, 401.

5. *Ibid.*, p. 121, 222; cf. pl. XIII, 4.

6. Evans, *The Coins*, etc., *Supplem.*, Londres, 1890, p. 447 (pl. K, n° 13).

se trouve sur les pièces gauloises de Dubnorix et des Aulerques Eburovices[1], ainsi que sur un bas-relief de Metz[2]. Plusieurs statuettes de sangliers en bronze, certainement de fabrique indigène, ont été recueillies à Hounslow[3]. Un sanglier (silhouette gravée) décore le milieu du grand bouclier découvert dans la rivière Witham[4]. Dans le nord de l'Angleterre, on trouve souvent des sangliers sculptés en relief sur des stèles : citons un autel de Cilurnum, avec un sanglier au galop[5]; une pierre de Vindolana, avec l'inscription *leg. XX V(aleria) v(ictrix)* et un sanglier[6]; un autel d'Amboglanna avec dédicace des soldats de la même légion au dieu Cocidius et l'image d'un sanglier au galop[7]; un autel d'Ebchester, avec dédicace *Deo Vitiri* et, sur les tranches, un oiseau d'une part, un sanglier de l'autre[8]; une stèle de Maryport avec dédicace de la XXe légion et sanglier au galop[9]; une autre de Netherby, sans autre sculpture qu'un sanglier au repos devant une stèle[10]. En commentant ce dernier objet, Bruce fait observer que le sanglier était l'emblème de la XXe légion et ajoute : *Writers of the last century regarded it as an emblem of Caledonia.* Ces vieux archéologues n'avaient sans doute pas tort. La XXe légion, cantonnée en Bretagne depuis l'époque de Claude[11], peut bien avoir eu, dès l'origine, le sanglier pour insigne, puisque le sanglier est aussi un des vieux emblèmes militaires romains ; mais il n'est pas invraisemblable que son insigne se soit confondu avec celui des Bretons indigènes, comme il figure sur des dédicaces de légionnaires aux divinités du pays.

Alors que le sanglier est d'un usage si fréquent dans les monuments de la Bretagne insulaire, l'ours n'est mentionné,

1. Hucher, *Art gaulois*, pl. III et LXXIV.
2. S. Reinach, *Catal. sommaire du Musée de Saint-Germain*, p. 46 (no 11366).
3. Franks, *Proceedings of the Soc. of Antiquaries*, 1865, p. 7 (23 mars).
4. *Horae Ferales*, pl. XIV.
5. *Lapidarium septentrionale*, no 114.
6. *Ibid.*, no 264.
7. *Ibid.*, no 574.
8. *Ibid.*, no 666.
9. *Ibid.*, no 892.
10. *Ibid.*, no 787.
11. Voir l'art. *Legio* du *Dict. des Antiq.*, p. 1088.

en relation avec ce pays, que dans le seul vers cité plus haut des *Spectacles* de Martial. Il semblerait donc préférable de reconnaître un sanglier dans le *Caledonium monstrum* de Claudien, même si nous n'avions pu alléguer, à l'appui de cette opinion, la vraisemblance d'une confusion très ancienne entre la Calédonie et les champs de Calydon.

II. — Un Dieu au maillet imberbe.

Il a déjà souvent été question, dans la *Revue celtique*, du dieu gaulois au maillet, depuis le mémoire initial de M. de Barthélemy, qui fut comme le parrain de ce dieu [1], jusqu'à celui où j'ai établi, à la suite de M. Michaelis, que le dieu au maillet s'était appelé Sucellus, du moins dans une partie de la Gaule [2]. Je ne reviendrais pas sur ce sujet si je n'avais qu'à signaler quelques exemplaires nouveaux de ce type, dont il existe encore nombre de spécimens inédits dans les collections provinciales et privées. Mais celui que je veux faire connaître aujourd'hui se distingue de tous ceux dont il a été question jusqu'à présent par deux caractères également curieux : il a été découvert en Danemark et il est imberbe (fig. 1).

Le Danemark et la partie méridionale de la Suède ont fourni un certain nombre d'objets — statuettes et vases de bronze, monnaies, verreries — qui sont évidemment de fabrication romaine [3]. Pour nous en tenir aux statuettes, je crois que la liste suivante, disposée par sujets, n'est pas loin d'être complète :

Zeus. Partie supérieure d'une figurine représentant Zeus en marche, type rare, découverte en Fionie (*Aarboger*, 1900, p. 67). — Buste de Zeus trouvé au Slesvig (*Mém. de la Soc. des Antiq. du Nord*, 1871, p. VI, 1).

Mars. Statuette du type connu dit *Mars ultor*, de Sélande (Montelius, *Temps préhist. de la Suède*, fig. 220). — Autre

1. *Revue celtique*, 1870, p. 1 et suiv.
2. *Ibid.*, 1895, p. 45.
3. Montelius, *Temps préhist. en Suède*, trad. S. Reinach, p. 153.

Mars d'un type plus rare, de Fionie (*Mém. de la Soc. des Antiq. du Nord*, 1871, pl. V, 2).

Vénus. Statuette du type connu dit *Venus genetrix*, d'Œland (Montelius, fig. 214). — Vénus demi-nue, de Fionie (*Mém. de la Soc. des Antiq. du Nord*, 1871, pl. III).

Éphèbe nu debout (*Apollon?*). Statuette de Fionie (*Mém.*, 1871, pl. I).

Fig. 1. — Dieu au maillet imberbe, découvert en Danemark.

Éphèbe nu assis (*Mercure ?*) Statuette de Langeland (*ibid.*, pl. VI, 2).

Génies. — Deux génies demi-nus, le premier tenant une patère, découverts l'un dans l'Upland (Montelius, fig. 213), l'autre au Jutland (*Mém.*, 1871, pl. II).

Lare. Statuette du type romain connu, trouvée en Fionie (*Aarboger*, 1900, p. 75).

Prêtre imberbe ou *prêtresse*, avec couronne radiée, du Jutland

(*Mém.*, 1871, pl. VII). Imitation barbare d'un modèle classique.

Homme debout tenant une rame, statuette du Jutland (*Mém.*, 1871, pl. VIII). Les traits et la chevelure bouclée de ce personnage rappellent beaucoup les bronzes gallo-romains de style indigène.

Taureau. Statuette d'Œland (*Antiquités suédoises*, fig. 370).

Sphinx. Statuette de Sélande (*Mém.*, 1871, pl. V, 1).

De ces quinze statuettes, il n'en est aucune dont on puisse affirmer qu'elle provienne d'Italie; les meilleures ressemblent aux produits courants de l'art romain provincial. L'une d'elles (l'homme avec la rame) est probablement gallo-romaine; une autre (le prêtre radié) est barbare, sans qu'on puisse suggérer une provenance. En tous les cas, la rareté de ces figurines suffirait à prouver qu'elles sont des objets d'importation, au même titre que les verreries et les monnaies romaines; l'hypothèse d'une fabrication locale de statuettes de bronze au Danemark est absolument inadmissible.

A ces quinze statuettes est venu s'ajouter, en 1900, un exemplaire du dieu gaulois au maillet, découvert en Fionie, qui a été publié dans les *Aarboger* par M. Blinkenberg [1].

L'attitude et le costume sont absolument conformes à ceux des nombreux petits bronzes représentant le même dieu que j'ai énumérés et figurés en 1895 : le bras droit abaissé, le bras gauche élevé, le corps vêtu d'une blouse serrée à la taille par une ceinture nouée, un manteau agrafé sur l'épaule droite et retombant sur le dos. Grâce au petit bronze de Pernand, seul intact [2], et aux bas-reliefs, nous savons que le bras gauche levé tenait la hampe d'un maillet et que le bras droit abaissé tenait un vase. Dans l'état où se présente la figurine de Fionie, on ne pourrait pas placer un vase dans la main droite; cela s'explique sans doute parce que la main a subi une torsion, apparente même sur la photographie.

1. *Aarboger*, 1900, p. 75; cf. *Mém. de la Soc. des Antiquaires du Nord*, 1902, p. 12.

2. *Bronzes figurés*, p. 138.

Ce qui est absolument nouveau, c'est la physionomie du dieu. Alors que tous les exemplaires signalés jusqu'à présent, au nombre de plus de cent, sont barbus et donnent la même impression que le Jupiter Sérapis de l'art classique [1], le dieu au maillet de Fionie est un éphèbe souriant, d'un type voisin de ceux de Mercure et d'Apollon.

Comme tous les dieux au maillet ont été découverts en Gaule ou en pays celtique, il semble évident que celui de Fionie est sorti d'un atelier gallo-romain. S'il est imberbe, contre l'usage constant, c'est que l'atelier en question destinait cette figurine à un pays où le dieu du tonnerre était conçu comme jeune, tandis que la Gaule centrale, comme l'Italie et la Grèce, se le figuraient sous les traits d'un homme fait ou d'un vieillard.

La découverte du vase de Gundestrup, de fabrication indubitablement scandinave. très différent de tous les produits gallo-romains [2], nous a fourni la preuve que plusieurs conceptions mythologiques de la Gaule romaine se retrouvaient dans la mythologie du Nord. Il y a, toutefois, une différence importante et de même ordre que celle que nous avons signalée : le dieu accroupi, à cornes de cerf, est imberbe sur le vase de Gundestrup [3], alors qu'il est barbu dans les monuments gallo-romains [4].

Les archéologues qui se sont occupés avant moi du dieu au maillet, notamment M. Gaidoz [5], ont insisté sur l'analogie de ce type avec celui du dieu scandinave Thor. S'ils ont raison, l'assimilation a dû être faite dès l'époque romaine; les Scandinaves auront reconnu Thor dans le dieu tonnant des Gaulois, comme une autre de leurs divinités, dont nous ignorons le nom, dans le dieu gaulois cornu et accroupi, Cernunnos. Mais si le Thor scandinave était conçu comme un éphèbe, les

1. La divinité de la stèle de Nolay est certainement féminine : c'est la parèdre du dieu au maillet (*Bronzes figurés*, p. 171).

2. *Nordiske Fortidsminder*, t. II (seule publication complète).

3. *Ibid.*, pl. IX.

4. *Bronzes figurés*, p. 185 et suiv. — On connaît, il est vrai, un exemple du dieu accroupi imberbe, la stèle de Vandœuvres (*Bronzes figurés*, p. 192); mais c'est un dieu enfant.

5. *Revue archéol.*, 1890, I, p. 172, 176.

images du dieu au maillet fabriquées en Gaule ne pouvaient convenir aux habitants du Danemark ; on comprend, dès lors, qu'ils en aient commandé une variante imberbe à leurs fournisseurs gallo-romains [1].

Mais Thor était-il conçu sous les traits d'un éphèbe ? Dans

Fig. 2. — Bas-relief du Musée de Besançon.

la mythologie germanique de date récente, la seule dont nous ayons quelque connaissance directe, Thor est un dieu jeune, pourvu d'une barbe rousse [2]. On peut douter que ce dernier

1. L'existence de ces « fournisseurs gallo-romains » est mise hors de doute par la découverte, faite au Vestmanland, d'un vase de bronze avec dédicace à Apollon Grannus (Montelius, *op. laud.*, fig. 212), comme aussi par celle de plusieurs objets émaillés de fabrique gallo-romaine (Montelius, *op. laud.*, p. 160).

2. Mogk, *ap.* Paul, *Grundriss*, t. I, p. 1092 : « *Von grossem Wuchse, schönem Antlitz, jung....überall aber mit rotem Barte.* » L'identification de Thor

trait soit primitif; on peut aussi faire observer que l'art antique ne prête jamais de barbe aux dieux juvéniles et que, par suite, alors même qu'un Danois eût « commandé » en Gaule un *dieu au maillet* jeune, mais barbu, l'artiste n'aurait pu le satisfaire sans créer un type analogue à celui de Jésus adulte, *dont l'art gréco-romain n'offre pas d'équivalent*. Sur le vase de Gundestrup, il y a des personnages barbus et des personnages imberbes; les premiers sont tous des vieillards, les seconds des hommes dans la force de l'âge. Même le dieu qui lutte avec un lion, reproduisant le motif classique d'Hercule qui combat le lion de Némée, est imberbe. Il semble donc qu'à une époque antérieure aux textes qui nous restent, les hommes du Nord aient considéré la face imberbe comme un attribut de la force et de l'activité divine. Évidemment, ce ne sont là que des hypothèses; je demande seulement qu'on veuille bien reconnaître l'importance du nouvel élément qu'introduit la découverte de la statue de Fionie dans la question du Thor germanique et de ses rapports avec le Sucellus gallo-romain.

Par la même occasion, je crois utile de présenter à nos lecteurs un bas-relief du musée de Besançon, de provenance comtoise imprécise, qui a été publié par M. A. Vaissier sous ce titre un peu singulier: *Une figuration inédite des dieux Mânes* (fig. 2)[1]. Il s'agit d'un groupe comprenant, à gauche, une femme drapée qui tient un vase, à droite un homme en blouse, le bras gauche levé et tenant un vase dans la main droite. La comparaison de ce bas-relief avec celui de Sarrebourg[2] prouve que le couple représenté est celui de Sucellus et de Nantosvelta. Les deux mêmes personnages, non plus debout, mais

avec Jupiter et Hercule ne nous apprend rien sur son type physique; toutefois, lorsqu'on lit dans Adam de Brême (IV, 26): *Thor cum sceptro Jovem simulare videtur*, on pourrait conclure de là que l'analogie entre les deux dieux tenait moins à leur apparence qu'à leurs attributs. Mais que vaut un texte d'Adam de Brême?

1. *Mém. de la Soc. d'émul. du Doubs*, 1895 (t. X), p. 345.

2. Bien gravé dans le *Guide illustré du Musée de Saint-Germain*, fig. 52; cf. plus haut notre mémoire, *Sucellus et Nantosvelta*.

assis, paraissent sur une stèle découverte en 1895 à Vertillum par la Société archéologique du Châtillonnais[1].

Fig. 3. — Dieu au maillet imberbe, découvert en Belgique

1. *Rev. archéol.*, 1900, I, p. 142. — Voici la liste des dieux au maillet dont j'ai eu connaissance depuis la publication des *Bronzes figurés* où j'en ai dressé la liste : *Cher* (?) Musée de Bourges. Statuette de bronze, *Mém. de la Soc. des Antiq. du Centre*, t. XXI, pl. III, p. 11. — *Côte-d'Or.* Bas-relief de l'ancienne collection Baudot de Pany-la-Ville, au Musée de Beaune. Femme assise tenant une corne d'abondance, à côté du dieu barbu assis tenant vase et maillet. Moulage à Saint-Germain, n° 35058. — Bas-relief, décrit plus haut, de Vertillum. — Statuette de bronze trouvée à Nuits, vendue à Dijon avec la collection Baudot, aujourd'hui chez moi. — *Marne.* Terre cuite blanche de la collection Habert à Reims : partie supérieure de la statuette d'un dieu barbu tenant un maillet. On en a signalé de semblables à Bourg et à Cologne (*Bull. de la Soc. des Antiquaires*, 16 mai 1900 ; *Rev. arch.*, 1900, II, p. 461). — *Nièvre.* Bas-relief; dieu assis avec chien (*Bull. Soc. Antiquaires*, 13 mai 1903). — *Haute-Saône.* Statuette en bronze au Musée de Chalon-sur-Saône ; le dieu tient les bras abaissés. — *Savoie.* Partie supérieure d'une statuette de bronze trouvée à Viuz (Marteaux et Le Roux, *Voie romaine de Boutae à Aquae*, Annecy, 1901, p. 41, fig. 4). — *Alsace-Lorraine.* Stèle de Sarrebourg au Musée de Metz, avec Sucellus, Nantosvelta et un corbeau (*Rev. celtique*, 1895, p. 45). — *Suisse.* Statuette de bronze à la Barfüsslerkirche de Bâle (Musée d'antiquités). [Les statuettes énumérées ci-dessus et quelques autres ont été gravées dans le t. III du *Répertoire de la Statuaire* (1904), p. 6-9, 227.]

Addition au précédent article.

En 1904, M. L. Renard a publié, dans les *Annales de la Société d'archéologie de Bruxelles* (t. XVIII), une statuette de bronze découverte dans le pays des Trévires, à Foy près Bastogne, où il a très justement reconnu le dieu au maillet, revêtu de la dépouille d'un loup (fig. 3). C'est le premier exemplaire de ce motif que l'on signale en Belgique. Or, *ce dieu est imberbe*, comme celui de Fionie. M. Renard, entrant dans ma manière de voir, se demande si, dans le pays des Trévires, le Dispater des Gaulois n'était pas conçu comme une divinité plus jeune qu'ailleurs. Il rappelle, à ce propos, une statuette publiée par M. Cumont, au type de *Mars Ultor*, qui a été découverte à Quevaucamps en Belgique et qui, détail exceptionnel, offre un menton glabre. Il n'y a aucune témérité à admettre que les types des divinités gallo-romaines se soient accommodés aux modes et aux légendes régionales; celui du Sérapis alexandrin n'a-t-il pas subi une transformation analogue sur le sol gaulois, en revêtant la blouse ou *caracalla* celtique? C'est d'un atelier du nord-est de la Gaule, de la Belgique actuelle, que proviendrait le Dispater imberbe du Danemark; il ne serait même pas nécessaire d'admettre qu'une statuette imberbe de ce dieu eût été *commandée* à un atelier celtique par un Danois.

La Religion des Galates[1].

Il est généralement admis que les Galates d'Asie Mineure, à l'époque impériale, avaient tout à fait oublié la religion de leurs pères. Voici comment s'exprime à ce sujet M. Mommsen[2] :

« Une bonne partie des Galates, appelés Gallo-Grecs par les Romains dans les dernières années de la République, devait descendre des Phrygiens qui habitaient autrefois la contrée. Ce qui est plus important, c'est que *la religion très vivace dans le pays et le sacerdoce local n'ont rien de commun avec les institutions sacrées des Celtes d'Europe*. Non seulement la Magna Mater, dont les Romains, à l'époque d'Annibal, demandèrent l'image sainte aux Tolistobogii qui la leur envoyèrent, était d'origine phrygienne, mais encore les prêtres de cette divinité appartenaient presque tous à la noblesse galate[3]. »

Dans le passage célèbre où Plutarque raconte l'histoire de l'héroïne galate Camma[4], il dit que le prestige de cette femme était encore rehaussé par le fait qu'elle était prêtresse d'Artémis, divinité que les Galates ont en vénération particulière : ἐπιφανεστέραν δ' αὐτὴν ἐποίει καὶ τὸ τῆς Ἀρτέμιδος ἱέρειαν εἶναι, ἣν μάλιστα Γαλάται σέβουσι. La suite du récit mentionne un temple, avec un autel et une image de la déesse : nous sommes donc en présence d'un culte, sinon hellénique d'origine, du moins hellénisé, et où rien ne rappelle les pratiques religieuses attribuées par les anciens aux Celtes de l'Europe.

1. [*Revue celtique*, 1895, p. 261-267. J'ai remanié cet article.]
2. Mommsen, *Histoire romaine*, trad. Cagnat et Toutain, t. X, p. 115.
3. Pour des exemples, voir Perrot, *Exploration de la Galatie*, p. 185.
4. Plutarque, *De Mulierum virtutibus*, XX (éd. Didot, p. 318).

M. Usener a récemment signalé[1] un passage curieux d'une vie de saint Théodore de Sykéon par son élève Georgios, dont le texte grec a été publié en 1884, d'après un manuscrit de la Marciana à Venise, par M. Theophilos Ioannou[2]. Sykéon est un bourg de Galatie, sur la rivière Siberis, et une station de la route impériale de Constantinople à Ancyre[3]. Voici le passage de la vie du saint qui a trait aux superstitions locales de la Galatie ; comme M. Usener en a reproduit le texte, il suffira d'en donner ici une traduction :

« Théodore entendit parler d'un certain lieu à huit milles de distance (de Sykéon), que l'on appelait Arkéa. On disait que personne n'en pouvait approcher, surtout à l'heure de midi, car c'était le séjour de la divinité nommée Artémis qui, entourée d'un cortège de démons, tourmentait jusqu'à la mort ceux qu'elle rencontrait. Étonné de cette rumeur, Théodore, au fort de l'été, se rendit à la hâte en cet endroit après avoir chanté les psaumes de la troisième heure, et passa tout le milieu du jour au lieu même que l'on croyait hanté par Artémis. Protégé par le Christ, il ne vit aucune manifestation des puissances mauvaises et s'en retourna au *martyrium* où il demeurait. »

M. Usener s'est-il souvenu à ce propos du passage de Plutarque sur le culte d'Artémis en Galatie ? Ce témoignage est fort important à rappeler, car il reçoit de la *Vie de saint Théodore* une confirmation jusqu'à présent unique. Artémis, nom grec de la grande divinité phrygienne du pays, n'était pas seulement l'objet d'un culte public, mais de superstitions et de terreurs populaires. Reste à savoir si la déesse ainsi désignée était d'origine celtique et si l'on peut découvrir, sur cette lande asiatique hantée par des esprits malfaisants, un souvenir de la religion des envahisseurs.

1. Usener, *Rheinisches Museum*, 1895, p. 147.
2. Et non *Johannis*, comme l'écrit M. Usener. La rectification a été faite par M. Krumbacher, *Byzantinische Zeitschrift*, 1895, p. 382, qui rappelle qu'il a déjà cité cette publication dans sa *Geschichte der Byzantinischen Literatur*, p. 69, 138 (Μνημεῖα ἁγιολογικά. 'Εν Βενετίᾳ, 1884).
3. Ramsay, *Historical Geography of Asia Minor*, p. 241, 244.

Le savant allemand l'a pensé. Il a invoqué, après Lobeck et d'autres [1], un passage des *Actes* de saint Symphorien, martyr d'Augustodunum. Dans le curieux entretien où le document reproduit par Ruinart [2] met aux prises le consulaire Heraclius et Symphorien, celui-ci s'efforce de jeter le discrédit sur les divinités païennes. Après avoir médit d'Apollon, il ajoute : *Dianam quoque* DAEMONIUM *esse* MERIDIANUM *sanctorum industria investigavit, quae per compita currens et silvarum secreta perlustrans... Triviae sibi cognomen, dum triviis insidiatur, obtinuit.* »

Ainsi, à Autun comme en Galatie, Artémis-Diane est un *démon du midi*, qui hante les carrefours et les forêts ; alors que nos sources littéraires la représentent surtout comme une chasseresse nocturne, les actes de saint Symphorien, d'accord avec la Vie de Théodore de Sykéon, font d'elle un démon redoutable en plein jour, *daemonium meridianum*.

La conclusion que M. Usener voudrait tirer de ce rapprochement s'imposerait presque avec évidence si l'idée du *démon du midi* n'était pas très répandue et si l'expression n'était elle-même empruntée à une source littéraire. Cette dernière considération nous avertit d'être circonspects.

Dans le Psaume XC, il est question, en effet, d'un δαιμόνιον μεσημβρινόν ; ce sont les expressions même du texte grec. Voici la traduction de l'original hébreu par Reuss [3] :

« Tu n'auras pas à craindre le frisson de la nuit, ni la flèche qui vole de jour, ni la peste qui se glisse dans les ténèbres, *ni la contagion qui ravage en plein midi.* »

Les interprètes, auteurs du texte grec, n'ont pas dû songer à une idée abstraite comme celle de la contagion, mais à une divinité du paganisme. *Omnes dii gentium daemonia*, dit le Psalmiste [4]. Le « démon du midi » devait aussi être l'un d'eux.

En Galatie, où, d'après Plutarque, la déesse la plus honorée

1. Cf. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 1092.
2. Ruinart, *Acta Sincera*, p. 125 de l'édition de 1859.
3. Reuss, *Les Psaumes*, p. 293.
4. *Psaumes*, XCV, 5 ; cf. E. Le Blant, *Les premiers chrétiens et les dieux* p. 4 (extrait des *Mélanges de l'École de Rome*, t. XIV, 1894).

était Artémis, son nom se présentait naturellement à l'esprit.
Dans le pays des Éduens, on n'est pas autorisé à dire qu'il existât une superstition populaire relative à Diane « démon du midi. » En effet, saint Symphorien présente l'assimilation de Diane avec le *daemonium meridianum* des Psaumes comme le résultat d'une exégèse pieuse (*sanctorum industria investigavit*). Cette exégèse se fondait sur le caractère vagabond de Diane, sur la puissance redoutable attribuée à ses flèches, sur sa prédilection pour les forêts et les carrefours. Diane est aussi, comme l'indique son nom, la déesse du jour (*dies*) et l'on ne s'étonnera pas qu'on l'ait reconnue dans une *dea meridiana* anonyme. De tradition ou de superstition populaire, il n'y a pas trace dans tout cela.

M. Usener ne s'est pas servi d'un texte allégué par Grimm[1], qui, au premier abord, paraît fournir une confirmation de l'hypothèse touchant l'existence d'une *Diana meridiana* dans la mythologie des peuples européens. « Liebusch[2], dit Grimm, rapporte une remarquable légende de la Haute-Lusace au sujet de Dziwitza. C'était une belle jeune femme de race noble qui, armée de la *zylba*, errait à travers les forêts ; les plus beaux chiens de chasse l'accompagnaient et effrayaient tant le gibier que les hommes qui, *à l'heure de midi*, se trouvaient au fond des bois. Aujourd'hui encore, quand un homme reste seul vers midi dans une forêt de pins, on lui dit en plaisantant : Ne crains-tu pas que Dziwitza ne vienne sur « toi ? » Cette Dziwitza paraît être la Dziewanna polonaise et la Diana des Romains. »

D'après les observations que nous avons présentées plus haut, il ne semble pas que cette tradition soit pure de toute influence littéraire. Une fois la Diana romaine identifiée, par l'exégèse chrétienne, au *daemonium meridianum* du Psaume, cette conception se substitua çà et là, en pays chrétien, à celle de la chasseresse divine. Le folklore, de nos jours surtout, se cristallise en littérature, mais il arrive souvent, quand on

1. Grimm, *Deutsche Mythologie*, éd. de 1835, p. 706.
2. Dans l'ouvrage intitulé *Skythika*, p. 287. Je n'ai pas vu ce livre.

cherche bien, qu'on trouve aussi de la littérature décomposée dans le folklore.

Les traditions populaires connaissent surtout des génies nocturnes malfaisants, que l'on désigne sous les noms les plus divers et qui, sous l'influence du christianisme, ont été parfois identifiés à Diane et aux démons féminins de son cortège. Depuis le IVe siècle jusqu'au XVe[1], on croit que Diane, assimilée ou associée à Hérodiade, est la reine du sabbat[2]. Dès 314, on trouve ce qui suit dans les canons d'un concile tenu à Ancyre[3] :

« *Illud etiam non omittendum quod quaedam sceleratae mulieres, retro post Satanam conversae, daemonum illusionibus et phantasmatibus seductae, credunt ac profitentur se* nocturnis horis *cum Diana paganorum dea vel cum Herodiade et innumera multitudine mulierum equitare super quasdam bestias et multa terrarum spatia* intempestae noctis silentio *pertransire, ejusque jussionibus velut dominae obedire et certis noctibus ad ejus servitium evocari.* »

D'autres textes analogues, où il est question de Hérodiade et de Holda, ont été réunis par Grimm[4]. Il n'a pas cité le suivant, que je trouve allégué par Dom Martin[5] :

« Des statuts manuscrits de l'église de Conserans, des XIIIe et XIVe siècles, font encore mention de femmes qui faisaient métier d'aller à cheval pendant la nuit avec Diane, divinité du paganisme, ou avec Hérodiade ou Bensozia, et faisaient inscrire leur nom dans le catalogue qui contient toutes celles de leur sexe qui passaient pour déesses. »

La croyance au sabbat est certainement d'origine populaire, mais Diane et Hérodiade n'ont pu y usurper une place que sous l'influence de la prédication ou des livres. Cette influence s'est exercée de bonne heure — témoin le texte du

1. Cf. Paul, *Grundriss der germ. Philologie*, t. I, p. 1108.
2. Le Blant, *op. laud.*, p. 10.
3. Mansi, *Concilia*, t. II, p. 536.
4. Grimm, *Deutsche Mythologie*, p. XLII, 176, 522.
5. Dom Martin, *Religion des Gaulois*, t. I, p. 60. Il peut n'y avoir là qu'un simple rappel de décisions conciliaires beaucoup plus anciennes.

concile d'Ancyre — et les effets en ont été durables — témoin ce que dit encore Dom Martin [1] :

« Nos anciens Français étaient si entêtés de l'existence d'une telle divinité (Diane) qu'ils n'en pouvaient effacer l'idée, même après avoir embrassé le christianisme [2]. Ils donnaient le nom de Diane à une espèce de démon qu'ils se figuraient occupé à faire du mal. C'est ainsi qu'il est dit dans la vie de saint Césaire d'Arles qu'il guérit miraculeusement une servante d'un démon que les paysans appelaient Diane (*daemonium quod rustici Dianam appellant*), qui déchirait toutes les nuits cette pauvre créature à coups de fouet... Ce démon est ce que les auteurs de la basse latinité ont appelé, d'après le Psalmiste, le *démon du midi.* »

A la fin du VII[e] siècle, quand saint Cilian de Franconie a été massacré par ordre de Geilana, la femme du duc Gozbert, celui-ci veut venger la mort de l'apôtre. Mais le peuple s'y oppose et prétend conserver le culte de ses pères : *Volumus servire magnae Dianae sicut et anteriores nostri fecerunt patres et prosperati sunt in eo usque in praesens* [3] ». *Diana* est ici la traduction, faite par un clerc, du nom de quelque divinité germanique ; il ne peut être question, dans la Franconie païenne, d'une survivance du culte de la Diane romaine, et l'on commettrait une erreur grossière, quoique tentante au premier abord, en assimilant cette *Magna Diana* franconienne à la grande Artémis que l'on adorait chez les Galates.

Dom Martin a déjà rappelé, à ce propos, la notice de Suidas sur Empuse. Après l'avoir rapprochée d'Hécate, parlé de ses transformations, de son pied d'airain, etc., le lexicographe byzantin ajoute : « On dit qu'elle paraît encore vers le midi, quand on rend les derniers devoirs aux morts [4]. » Partout ailleurs, Empuse est un démon nocturne ; on peut

1. Dom Martin, *Religion des Gaulois*, t. I, p. 63.

2. C'est, au contraire, le christianisme qui, se conformant à une vieille tradition d'exégèse, assurait la survivance des divinités païennes.

3. Dom Martin, *op. laud.*, t. II, p. 49.

4. Δοκεῖ δὲ καὶ ταῖς μεσημβρίαις φαντάζεσθαι, ὅταν τοῖς κατοιχομένοις ἐναγίζωσιν.

donc penser que Suidas, lui aussi, a eu présente à l'esprit quelque tentative isolée d'exégèse où le δαιμόνιον μεσημβρινόν du Psaume était assimilé non pas à Artémis-Hécate, mais à son fantôme, Empousa (φάντασμα δαιμονιῶδες ὑπὸ τῆς Ἑκάτης ἐπιπεμπόμενον).

Assurément, l'idée que l'heure du midi est dangereuse, qu'on risque d'y rencontrer ou d'y troubler des esprits malfaisants, est très répandue non seulement en Grèce, mais dans nombre de mythologies populaires [1]. En Grèce, les dieux redoutables à cette heure sont Pan, Hécate et Artémis. Il était donc naturel que les exégètes assimilassent à Diane le « démon du midi » mentionné dans le texte grec du Psaume ; mais il n'en résulte pas que la Diane méridienne des Galates soit d'importation celtique ; la conception du « démon du Midi » est très générale et se trouve même en dehors du domaine aryen.

Notre conclusion est donc négative. Il serait fort intéressant de pouvoir admettre, avec le Rév. Stokes, que « l'idolâtrie celtique suivait exactement le même rituel en Asie et en Gaule » [2], ou, avec M. Usener, que les Éduens et les Galates d'Asie connaissaient une même Diane, fée redoutable de la méridienne. Mais les témoignages qu'on peut alléguer n'autorisent pas ces hypothèses. Ils nous montrent, dans la *Diane du midi*, une création de l'exégèse chrétienne à ses débuts, superposée aux données banales de la démonologie populaire qui redoute le milieu du jour comme le milieu de la nuit. Si, à leur arrivée en Asie Mineure, les Galates avaient la même religion que les Éduens, ce qui est possible, rien encore n'atteste la survivance, jusqu'à l'époque chrétienne, de traits communs à leurs croyances primitives.

1. Voir Drexler, *Meridianus daemon*, dans le *Lexicon* de Roscher.
2. Article *Symphorianus* dans le *Dictionary of Christian biography*.

Les carnassiers androphages dans l'art gallo-romain[1]

Fig. 1. — Bronze d'Oxford (British Museum).

En 1901, M. Chauvet, archéologue à Ruffec, fit connaître un petit bronze représentant un carnassier qui tient dans sa gueule jusqu'à mi-corps un homme dont les jambes sont pendantes ; ce bronze a été découvert à Fouqueure (Charente) et appartient au musée d'Angoulême[2].

Peu de temps après, en étudiant la collection des bronzes gallo-romains et britanno-romains du British Museum, je remarquai une statuette d'un type analogue, découverte, me dit-on, près d'Oxford et donnée au Musée en 1883 par feu A. Franks. La figure d'Oxford, d'un travail plus soigné que celle de Fouqueure, en diffère par un détail d'ailleurs peu important : le corps de l'homme sort aux trois quarts de la gueule de l'animal, alors que la moitié seulement de la victime est encore visible dans la statuette du musée d'Angoulême. J'ai fait photographier celle du British Museum (fig. 1) et je les publie ici toutes deux à la même échelle (fig. 2 et 3).

Ce qu'il y a de particulièrement curieux dans ces deux bronzes, c'est que le carnassier, chien ou loup, n'est pas en

1. [*Revue celtique*, 1904, p. 208-224.]

2. *Revue archéol.*, 1901, I, p. 280. Il y a un moulage de cette figurine au musée de Saint-Germain.

mouvement, mais paisiblement assis sur son derrière. Il n'y a aucune indication d'une lutte entre l'animal et l'homme ; ce dernier pend de la gueule du carnassier plutôt à la façon d'un attribut que d'une proie.

Les proportions de l'homme, par rapport à celles de l'animal, sont très petites. D'autre part, c'est bien un homme et non un enfant ; le dessin des jambes, assez élancées, ne laisse aucun doute à cet égard. Si donc le carnassier est de dimensions colossales, c'est qu'il est quelque chose de plus qu'un carnassier ordinaire ; c'est un animal divin ou un dieu à figure
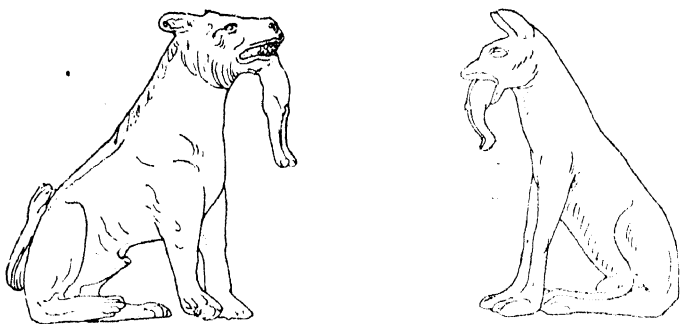
Fig 2 et 3. — Bronzes d'Oxford et de Fouqueure.

animale. Cette conclusion s'accorde fort bien avec l'air calme et la mine hautaine des deux fauves ; M. Chauvet trouvait à l'un d'eux « l'attitude du triomphe ».

Sur le vase de Gundestrup, dont les motifs sont empruntés à la mythologie celtique, on remarque également une grande disproportion entre le personnage debout, sans doute un dieu, qui tient entre ses mains un homme la tête en bas [1], et les personnages nus à mi-corps, à l'extérieur du vase, qui sont diversement groupés avec des hommes et des femmes beaucoup plus petits. Sur l'autel de Reims [2], la taille énorme du dieu aux jambes croisées et des deux divinités, Apollon et Mercure, debout auprès de lui, ressort non moins nettement de

1. Bertrand, *Religion des Gaulois*, pl. XXIX.
2. *Ibid.*, pl. XXV.

la petitesse du taureau et du cerf, placés devant le trône du dieu[1].

L'arc grec et l'art romain ignorent cet artifice un peu puéril, familier aux arts orientaux, qui consiste à élever les dieux au-dessus des hommes en les représentant comme des géants; dans les nombreux bas-reliefs, les peintures de vases, etc., où des dieux et des hommes sont réunis, la taille des premiers n'est presque jamais supérieure à celle des seconds. Il n'y a d'exception que dans certains bas-reliefs votifs où les donateurs, s'approchant d'une divinité ou d'un héros, sont figurés à plus petite échelle[2]; mais la disproportion n'est jamais aussi forte que dans les reliefs du vase de Gundestrup.
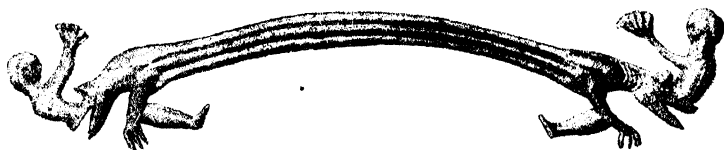
Fig. 4. — Relief du vase de Gundestrup.

Pour mettre en lumière la nature divine d'un animal, les Asiastiques et, à leur exemple, les Grecs ont usé d'un autre procédé; ils lui ont attribué des ailes. Ainsi l'on peut dire qu'un lion ailé est l'équivalent d'un lion colossal, observation qui trouvera son application dans ce qui suit.

La preuve que le motif des statuettes d'Angoulême et du British Museum est bien indigène, que ce n'est pas un type gréco-romain emprunté, ressort du fait qu'on n'en connaît pas d'autres exemples; ces deux figurines sont absolument isolées dans le riche trésor de l'art antique. Je crois être en droit d'affirmer cela, après avoir réuni et publié près de 15.000 statues et statuettes grecques et romaines. Je conclus que ce motif est celtique : 1° parce que les deux seuls exemples connus se sont rencontrés en pays celtique; 2° parce que la

1. Les légendes celtiques connaissaient des géants et des géantes (Diodore, V, 24; Denys d'Halicarnasse, XIV, 1).

2. Le Bas-Reinach, *Monuments figurés*, pl. 41, 46, 49, 50, 51, 53, 54, etc.

différence très marquée entre la grandeur de l'animal et celle de l'homme n'est pas conforme aux traditions de l'art classique ; 3° parce que cette différence est très fortement accusée dans d'autres œuvres celtiques ou inspirées par la mythologie des Celtes.

Bien entendu, quand je parle de la mythologie des Celtes, je n'entends pas dire qu'elle ait été créée par des tribus parlant des dialectes celtiques ; il est bien possible que ces tribus aient adopté des conceptions mythologiques qui avaient été élaborées avant leur arrivée ou avant l'établissement de leur suprématie sur le sol de la Gaule, comme le firent les envahisseurs germaniques au v[e] siècle. Cette réserve faite, le mot *celtique* peut être employé ici sans inconvénient.

Revenons à nos carnassiers. En dehors des deux exemplaires en ronde bosse que j'ai reproduits, il existe quelques motifs analogues, mais non identiques, isolés, eux aussi, dans le répertoire des types classiques et qu'il est intéressant de passer en revue.

D'abord, sur une des plaques extérieures du vase d'argent de Gundestrup [1], on voit un monstre à deux têtes dont chaque gueule a saisi la moitié du corps d'un homme (fig. 4) ; évidemment, nous sommes ici en pleine fable, car l'animal n'est pas moins fantastique que la divinité barbare, avec torques au cou, qui domine la scène, tenant dans chacun de ses bras levés un autre animal fantastique également.

A ce propos, je veux protester une fois de plus [2] contre l'opinion répandue, commune aux archéologues scandinaves et à mon feu maître Alexandre Bertrand, qui place le vase de Gundestrup au I[er] siècle avant l'ère chrétienne ou, au plus tard, aux environs de cette ère. J'ai toujours soutenu et je maintiens encore que ce monument appartient au moyen âge, ce qui est loin d'en diminuer l'importance à mes yeux, car la persistance des motifs de la mythologie celtique n'y est que plus intéressante à constater. Expliquer les éléphants du vase

1. *Nordiske Fortidsminder*, t. II, pl. 12.
2. Cf. *L'Anthropologie*, 1894, p. 456.

de Gundestrup par ceux qui figurent sur les monnaies de Jules César m'a toujours paru inadmissible; il y a là un écho de sculptures romaines du Bas-Empire, en particulier de diptyques en ivoire. Mais voici un rapprochement qui me semble presque décisif. Le Musée du Trocadéro conserve le moulage d'un bas-relief du XIIe siècle, appartenant à la cathédrale de Bayeux; c'est la partie centrale du tympan compris entre deux archivoltes de la nef (fig. 5)[1]. Le relief figure un animal pourvu de griffes, dont le corps est semé de points circulaires qui re-
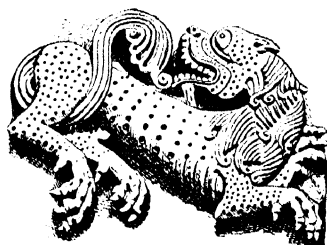
Fig. 5. — Relief de la cathédrale de Bayeux.

présentent sans doute les mouchetures de la peau d'un fauve. Or, comme nos figures 6 et 7 permettent de s'en assurer, cet animal, avec les mêmes cavités semées sur le corps, reparaît à plusieurs reprises sur les bas-reliefs du vase de Gundestrup[2]; les corps des éléphants eux-mêmes sont mouchetés de la même façon. Les sculptures de Bayeux sont normandes et c'est bien aux Vikings scandinaves, dont les envahisseurs de la Normandie sont une branche, que je crois devoir attribuer — sans pouvoir encore préciser la date — la fabrication du vase de Gundestrup.

Les carnassiers androphages paraissent sur une autre série de monuments beaucoup plus anciens, dont la plupart ont été reproduits par Alexandre Bertrand et moi en 1894[3]. Ce sont

1. Enlart, *Manuel d'archéologie française*, t. I, p. 359. M. Enlart a bien voulu m'autoriser à reproduire une partie de la gravure qu'il a publiée de ce curieux relief.

2. *Nordiske Fortidsminder*, t. II, pl. 7, 10.

3. A. Bertrand et S. Reinach, *Les Celtes*, p. 97 et suiv.

des couvercles en bronze et des seaux ou situles, ornés de gravures généralement disposées en zones. Le centre de fabrication des objets dont il s'agit semble avoir été la Vénétie ; on en a trouvé dans l'Italie du Nord et en Autriche, mais on n'en connaît pas qui proviennent de la Gaule ou de la vallée du Rhin. Les archéologues ne sont pas d'accord sur la date qu'il convient de leur assigner ; M. Hoernes les place, sans arguments bien solides, entre 500 et 350 av. J.-C. ; je les ferais plutôt remonter, avec M. Karo, jusqu'aux environs de l'an 550[1]. On les a autrefois qualifiés de celtiques, puis d'illyriens ; nous les avons appelés, Bertrand et moi, *celto-illyriens*, ce qui ne signifie pas grand'chose. J'ai montré d'ailleurs, à la suite de Brunn, que l'art grossier et évidemment dégénéré dont témoignent ces gravures se relie directement à l'art homérique, tel qu'il nous est connu par la description du bouclier d'Achille dans l'*Iliade*, et sans doute aussi à l'art mycénien, dont le rayonnement vers les rivages de la Mer Noire, vers ceux de la mer Baltique, vers l'Italie et la Sicile paraissait, dès 1894, suffisamment attesté[2].
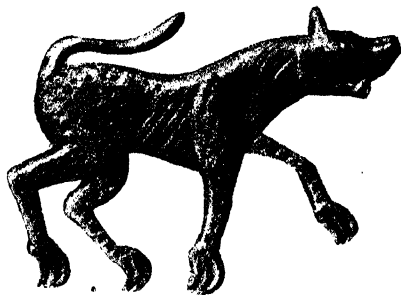
Fig. 6. — Relief du vase de Gundestrup.

Fig. 7. — Relief du vase de Gundestrup.

Un des caractères les plus remarquables de ces gravures, c'est que les animaux herbivores tiennent souvent à la bouche une fleur ou une branche d'arbre, tandis que les carnivores

1. Karo, *De arte vascularia*, p. 42.
2. Bertrand et Reinach, *Les Celtes*, p. 218-228. La même idée a été reprise par M. Hoernes, *Oesterr. Jahreshefte*, 1903, *Beiblatt*, p. 72, qui ne s'est pas souvenu de mon mémoire, antérieur de sept ans au sien.

(réels ou fantastiques) tiennent de même une cuisse d'animal ou un corps d'homme. Voici les exemples que j'ai relevés :

1° *Cervidés tenant à la bouche une branche ou une fleur* : couvercle de Hallstatt (*Les Celtes*, fig. 56)[1] ; situle de Watsch (*ibid.*, fig. 72); situle d'Este (*ibid.*, fig. 76); situle de Nesactium en Istrie (*Oesterr. Jahresh.*, 1903, *Beiblatt*, p. 69).
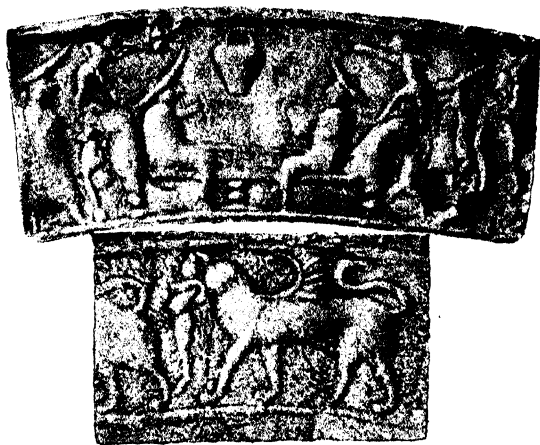
Fig. 8. — Reliefs de la situle de Bologne.

2° *Lion ailé ou panthère tenant dans sa gueule une cuisse d'animal* : couvercle de Hallstatt (*Les Celtes*, fig. 56); situle A de Boldù Dolfin (*ibid.*, fig. 65); plaque de ceinturon d'Este (*Monumenti antichi*, t. X, pl. V, n. 35).

3° *Lion non ailé tenant le même attribut* : situle de Watsch (*Les Celtes*, fig. 72).

4° *Lion ailé tenant dans sa gueule une cuisse d'homme* : situle Zannoni de Bologne (*ibid.*, fig. 68; ici, fig. 8 en bas).

Sur la situle trouvée à la Certosa de Bologne, dite situle Zannoni, on voit aussi deux musiciens assis sur une sorte de lit dont les extrémités sont décorées de deux protomés de lion ;

1. La légende de l'ouvrage *Les Celtes*, etc., porte à tort : *de Grandate*.

l'un de ces lions tient dans sa gueule la moitié d'un corps humain ; l'autre paraît plutôt dévorer un animal, mais ce pourrait être un homme mal dessiné. Je reproduis ce groupe et un des animaux tenant une cuisse d'homme, d'après le moulage de la situle conservée au musée de Saint-Germain (fig. 8). Ces lions ont toute la placidité des carnassiers décrits au début de cet article ; comme les herbivores, ils ont moins l'air de manger pour satisfaire leur faim que de déclarer, à leur façon, de quelle espèce d'aliments ils font leur pâture. Ces végétaux, ces cuissots, ces corps ou ces jambes d'homme ne semblent pas des proies, mais des attributs.

Les mêmes types paraissent, à une époque plus ancienne encore, en Étrurie.

Sur les plus vieux vases noirs de fabrique étrusque, dits vases de *bucchero*, les motifs du lion ou de la panthère, tenant dans sa gueule une cuisse d'animal ou des jambes humaines, ne sont pas rares ; on trouve aussi des herbivores tenant des rinceaux [1]. Ces motifs sont associés à d'autres dont le caractère oriental est évident, notamment à des sphinx et à des animaux fantastiques ; sur une grande *olla* découverte à Veïes (Karo, p. 6), des lions, tenant dans leur gueule des jambes humaines, voisinent avec des pugilistes identiques à ceux qui sont figurés sur plusieurs situles dites illyriennes. Sur une œnochoé [2], on voit une lionne marchant à gauche, la tête de face, et dévorant un petit quadrupède dont l'arrière-train émerge encore de sa gueule. Sur le même vase sont figurés un homme conduisant un cheval, une tête de Gorgone barbue, un sphinx à ailes recoquillées et un lion dévorant un homme dont les jambes et le ventre sortent de sa gueule.

Les lions tenant dans leur gueule des jambes humaines se sont aussi rencontrés sur des ivoires découverts en Étrurie et remontant, pour le moins, au vi^e^ siècle av. J.-C. [3]. On a si-

1. Karo, *De arte vascularia antiquissima*, Bonn, 1896, p. 6, 18, 31, 38, 41 ; *Monumenti antichi*, t. IV, p. 330 ; t. X, p. 190.

2. Musée du Louvre, C 563 (Pottier, *Vases du Louvre*, p. 31).

3. Karo, *op. laud.*, p. 21, 42 ; *Collection Tyskiewicz*, p. 61.

gnalé quelques exemples du même motif sur des vases peints d'ancien style, attribués à des fabriques ioniennes (fig. 9)[1].

Entre ces représentations et celles des situles, la parenté, bien qu'indirecte, est incontestable. En est-il de même entre les deux groupes de monuments étrusques et illyriens et les deux figurines gallo-romaines? Il ne faudrait pas se hâter de l'affirmer. La réserve est d'autant plus commandée à cet égard que ces dernières sont séparées des premières par un intervalle d'au moins six siècles. En outre, s'il existe des analogies frappantes — tout d'abord celle des petits bonshommes
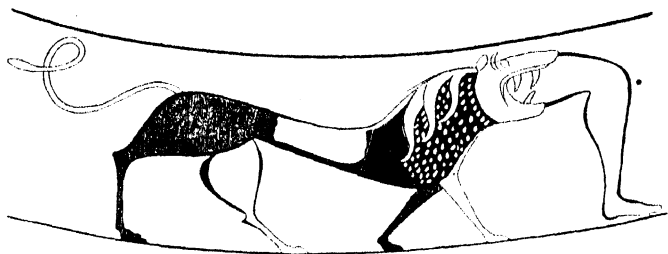
Fig. 9. — Fragment d'une amphore de Bisenzio.

à demi-dévorés — les différences sont peut-être encore plus sensibles. Ainsi, sur les vases et les situles, les animaux sont en marche, tandis que les carnassiers d'Oxford et de Fouqueure sont assis. Dans les monuments illyriens et étrusques, il n'y a pas de disproportion entre les animaux et leurs victimes; la nature divine des animaux est seulement indiquée — et encore ne l'est-elle pas toujours — par l'addition des ailes. On ne conçoit pas que l'imitation, sur le sol de la Gaule, d'une situle ou d'un vase étrusque ait pu donner naissance au type du carnassier androphage; tout ce qu'on peut admettre, c'est qu'en Étrurie, en Illyrie et en Gaule ces types divers reflètent une même conception, évidemment significative à l'origine, mais qui, sur les monuments italiens, a revêtu un caractère tout décoratif.

1. Gherardini, *Monumenti antichi*, t. X, p. 182, fig. 58. D'autres monuments analogues sont énumérés par le même savant, *ibid.*, p. 190.

Cette conception, celle d'un fauve divin dévorant un homme, doit remonter à une antiquité très reculée et il peut sembler surprenant de ne la trouver attestée en Gaule que par deux bronzes de la fin du Ier siècle. Mais nous ne pouvons pas juger de l'ancienneté des motifs, non plus que de leur évolution, par les exemplaires en matières dures qui nous en sont parvenus. Il a dû exister, dans le monde antique, une imagerie

Fig. 10. — Aquamanile de Minden.

populaire, consistant surtout en statuettes de bois, dont il ne s'est naturellement rien conservé. Cette imagerie a sans doute mis en œuvre un grand nombre de motifs que nous ignorons ou que nous apprenons seulement à connaître le jour où ils affleurent, pour ainsi dire, dans un art industriel plus élevé, lorsque des artistes d'une condition moins humble se décident à les traiter dans une matière plus durable, l'argile, la pierre ou le métal. Ainsi peuvent et doivent s'expliquer, à mon avis, certains *hiatus* apparents, certaines solutions de continuité

qui sont très embarrassantes pour les archéologues dès qu'ils se préoccupent, comme c'est leur devoir, d'expliquer la genèse et la filiation des types plastiques. On a reconnu, dans l'art roman de l'Europe occidentale, bien des motifs familiers à l'industrie celtique ou, du moins, étrangers à l'art gréco-romain ; si l'on ne veut pas se contenter d'explications quasi mystiques, parler, par exemple, d'une *persistance obscure* des types nationaux, il faut bien admettre que ces analogies et ces survivances s'expliquent par l'existence d'une industrie populaire, opérant sur des matériaux très périssables, qui relie, à travers les quatre siècles de l'empire romain et les quatre premiers siècles de la barbarie du moyen âge, l'art celtique à l'art roman.

Fig. 11. — Bas-relief de Scy-les-Metz.

Précisément, le motif du carnassier androphage se retrouve dans l'art roman, alors qu'il n'y en a aucun exemple dans l'art romain. J'en citerai deux exemples. C'est d'abord un bas-relief du x^e ou du xi^e siècle trouvé à Scy-les-Metz et conservé au Musée lapidaire messin (n° 686). On y voit un fauve tenant dans sa gueule une main humaine (fig. 11)[1]. Le second monument est une *aquamanile* en bronze du xi^e siècle, conservée à la cathédrale de Minden (fig. 10)[2]. Elle affecte la forme d'un lion qui dévore un petit homme, sortant à moitié de la bouche du fauve. L'attitude du lion est aussi « triomphante » et aussi placide que celle des carnassiers de Fouqueure et d'Oxford ; l'homme ne se défend pas davantage. Le lion est pourvu d'une corne que mord un serpent. Que signifie cela ? Nous n'en savons rien ; l'artiste qui a fondu *l'aquamanile* n'en savait probablement

1. *Revue archéologique*, 1904, II, p. 139.
2. *Baudenkmäler Westfalens*, *Kreis Minden*, pl. 30.

en matière dure, que le hasard nous a conservées, sont comme des jalons dans l'histoire de motifs rustiques, ordinairement traités en bois, dont l'évolution nous restera toujours inconnue, mais dont nous pouvons, à mon avis, constater à la fois la haute antiquité et la persistance. Je me demande si certains types de notre mythologie populaire, comme ceux de la Tarasque et du Graoulli, ne se rattacheraient pas à la même tradition iconographique, fondée elle-même sur un cycle de légendes dont cette tradition était l'écho.

Fig. 13. — Lion en bois de Gordium[1].

Ce qui précède était écrit et même imprimé lorsque MM. Kœrte ont publié les résultats de leurs fouilles dans plusieurs anciens tumulus de Gordium en Phrygie. Or, par un hasard bien singulier, un des objets qu'ils ont recueillis est précisément une anse *en bois* d'un grand chaudron de bronze, grossièrement sculptée en forme de lion dévorant un petit animal dont il a saisi la tête dans sa gueule (fig. 13). Il est bien intéressant de trouver ainsi, dans la capitale de la vieille Phrygie, un motif étroitement apparenté à ceux dont les imitations décoratives se rencontrent en Étrurie et en Illyrie. On va voir que cette découverte est également venue confirmer l'hypothèse que j'avais cru pouvoir émettre touchant l'existence de types semblables en Lydie.

Dans un article publié par la *Revue des études anciennes* (1904, p. 1-6), j'ai étudié récemment le motif du carnassier androphage en Lydie. Il est nécessaire que je revienne brièvement sur ce sujet avant de chercher à préciser la nature du carnassier androphage gallo-romain.

La population de la Lydie paraît s'être composée d'au moins deux couches, l'une commune à la Lydie, à la Phrygie et

1. *Revue archéologique*, 1904, II, p. 120. J'ai analysé, dans cet article, l'important ouvrage de MM. G. et A. Körte, *Gordion, Ergebnisse der Ausgrabungen im Jahre* 1900, Berlin, 1904.

aux régions avoisinantes, l'autre venue du dehors à une époque que nous ne pouvons déterminer, mais qui ne doit pas être fort ancienne, puisque l'épopée homérique ne connaît pas les *Lydiens*, mais les *Méoniens*[1]. Ces Méoniens parlaient probablement une langue indo-européenne : la langue des conquérants lydiens était apparentée à l'étrusque, c'est-à-dire non aryenne.

Un vers d'Hipponax nous apprend que *Candaulès*, nom royal, signifiait, en méonien, κυνάγχης, c'est-à-dire « étrangleur de chiens ». Ce nom est indo-européen, car le chien se dit κύων, *canis*, dans des langues aryennes et le second élément a été expliqué avec vraisemblance par le vieux slave *daviti* « étrangler » (Deecke). Cette seule synonymie bien attestée suffit à établir le caractère indo-européen de la langue méonienne; c'est un point qui peut être considéré comme acquis.

J'ai montré que l'épithète de *Candaulès* « étrangleur de chiens » convient particulièrement à un lion; le roi Candaule, dont Hérodote nous dit que le vrai nom (c'est-à-dire le nom lydien) était Myrsilos, portait comme titre une épithète divine qui l'assimilait au lion. Or, le lion était l'animal sacré de la Lydie et de la Phrygie; cela ne résulte pas seulement des monuments les plus anciens, y compris les monnaies, où le lion est figuré, tantôt seul, tantôt groupé avec un autre lion, mais de la nature de la grande déesse phrygienne Cybèle, que l'on représente dans un char traîné par des lions ou entourée de lions. C'est une loi générale que l'animal, attribut d'une divinité à l'époque classique, n'est autre, primitivement, c'est-à-dire avant le règne de l'anthropomorphisme, que cette divinité elle-même. Cybèle devait être originairement une lionne et il est probable que son amant Atys était un lion aussi. A l'origine des traditions méoniennes, il y avait une ou plusieurs familles de lions totémiques, dont les historiens firent plus tard des dynasties, celles des Atyades et des Héraclides. Il est possible, comme

1. Cf. Kretschmer, *Geschichte der griechischen Sprache*, p. 384.

le pense M. E. Meyer, que la dynastie des Atyades soit une invention postérieure ; mais l'Héraklès lydien a si bien conservé sa nature léonine qu'on le figure, à la différence de l'Héraklès grec, revêtu d'une peau de lion. Avant la fin du VI^e siècle, l'Héraklès à la dépouille de lion ne se rencontre que sur la côte d'Asie, à Chypre, à Rhodes et dans l'art étrusque archaïque, où il fut introduit par les émigrés

La preuve que le lion était bien, en Lydie, ce que les ethnographes appellent un *totem*, c'est qu'un ancien roi du pays avait eu, disait-on, un lion pour fils et que ce lion, promené autour de Sardes, avait rendu cette ville inexpugnable. On peut ajouter que Crésus, roi de Lydie, envoya à Delphes, comme offrande, un lion d'or du poids de dix talents[1].

Or, il devait exister, en Lydie, une très ancienne image représentant un lion dévorant un homme; c'est ce type, inconnu de l'art grec classique, qui paraît dans l'art étrusque le plus ancien et dans l'industrie des situles illyriennes, apparentée à l'art étrusque primitif.

Si une telle image a existé, il ne pouvait manquer d'y avoir, à son sujet, une tradition sacrée, ce que les anciens appelaient un ἱερὸς λόγος. Et quand le lion *totem* s'est anthropomorphisé, la légende a dû se transformer aussi : le carnassier royal a dû devenir un ogre royal.

Cette légende de l'ogre royal n'est heureusement pas un postulat : Athénée nous l'a conservée d'après l'historien Xanthos. Un roi lydien, prédécesseur de Candaule, s'appelait Camblès; une nuit, il coupa sa femme en morceaux et la mangea. Le lendemain matin, on vit la main (ou le bras) de la femme arrêté dans sa bouche; cela fit scandale et le roi se tua[2].

Dans le nom de Camblès, comme dans celui de Candaule, il y a l'élément *can*, chien[3]; c'est donc probablement aussi

1. Hérodote, I, 50 et 84.
2. *Fragm. hist. graec.*, I, p. 39.
3. Il est digne de remarque qu'un chef gaulois s'appelait *Cambaulès* (Pausanias, X, 19, 5, 6). L'hypothèse d'une relation entre les Méoniens et les

une épithète de lion, signifiant, non plus l'étrangleur, mais peut-être le tueur de chiens. J'ai émis l'hypothèse que le mont *Sambulos* en Assyrie, où Tacite décrit un culte archaïque d'Hèraklès chasseur[1], portait, en réalité, le même nom que le *Kamblès* lydien; une montagne peut être appelée du nom de la divinité qui y est l'objet d'un culte[2]. Entre la Lydie et l'Assyrie, il a certainement existé des relations non seulement politiques, mais religieuses; l'Hèraklès lydien et l'Hèraklès assyrien sont des divinités très voisines. Je ne puis entrer ici dans l'examen des analogies déjà signalées par O. Müller dans son célèbre mémoire *Sandon und Sardanapal*[3]; il me suffit de dire que les rapprochements institués par lui ne me paraissent pas devoir être contestés, bien qu'on puisse en tirer d'autres conclusions et, notamment, ne pas accepter, comme il le fait, le caractère sémitique des dieux lydiens.

Si l'on explique ainsi le lion androphage lydien[4], il faut trouver une explication analogue et parallèle pour le carnassier androphage celtique, qui est un loup. *A priori*, il me semble qu'on peut admettre, chez une ou plusieurs tribus celtiques, un loup divin, considéré comme l'ancêtre des hommes de la tribu et considéré aussi comme leur protecteur, c'est-à-dire comme un totem.

Or, il y a de bonnes raisons de croire que certains peuples de la Gaule, à une époque très ancienne, ont connu un loup totémique. En effet, à l'époque où prévalut l'anthropomorphisme, nous trouvons le dieu que César appelle Dispater,

Celtes n'aurait rien d'extravagant, puisqu'ils parlaient des langues de la même famille.

1. Tacite, *Annales*, XII, 13.

2. Tacite, *Hist.*, II, 78 : *Est Judaeam inter Syriamque Carmelus : ita vocant montem deumque.*

3. Otfr. Müller, *Kleine Schriften*, t. II, p. 100-113. Je n'ai pas été convaincu par la réfutation de M. E. Meyer, *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. XXXI, p. 736 sq.

4. Je rappelle que l'existence de ce type de lion androphage dans l'Asie occidentale est rendue plus vraisemblable encore par le petit groupe en bois reproduit plus haut (fig. 13), que j'ignorais et qui était inédit lors de la première publication du présent mémoire.

qui passait, nous dit-il, pour l'ancêtre des Gaulois (le totem finit toujours par passer pour l'ancêtre) et dont les images, d'un type analogue au Hadès-Pluton gréco-romain, portent souvent, comme on l'a remarqué, une peau de loup[1].

De même qu'il y avait, en Arcadie, un Zeus Lykaios, qui était un dieu-loup, il y avait à Rome un Jupiter *Lucetius*, que Festus identifie à Dispater[2]. Silvain, auquel le Dieu-loup gaulois a certainement été assimilé dans la Gaule romaine, passait pour un « chasseur de loups », *exactor luporum*[3]; mais on sait qu'un des procédés constants de l'anthropomorphisme, quand il remplace le totémisme, consiste à faire de l'animal, autrefois identique au dieu, soit le compagnon du dieu (par exemple Apollon et le dauphin), soit sa victime (par exemple Apollon Sauroctone et le lézard), soit, plus rarement, son meurtrier (Adonis et le sanglier).

En Italie, Silvanus, le « forestier », est, à l'origine, un dieu-loup comme Mars, que Caton identifie formellement à Silvanus. Ce nom, « le forestier », est une épithète du loup, qu'il est dangereux de désigner plus clairement; en Suède on appelle ce fauve « le silencieux ». Silvia, dite à tort *Rhea* Silvia, est « la forestière »; elle conçoit d'un loup, identifié à Mars, deux jumeaux qui sont allaités par une louve. Si les Héraclides de Lydie sont des lions, les Silvii d'Albe sont une dynastie de loups. Chez les Samnites, les loups s'appellent *hirpi*; on donnait le même nom aux prêtres du mont Soracte, qui était aussi un dieu-loup. En Grèce, Hadès, qui porte une peau de loup (αἶδος κυνέη), doit avoir aussi, à l'origine, été conçu sous l'aspect d'un loup[4]; il en est de même de Thanatos, qui, dans l'*Alceste* d'Euripide (v. 845), s'arrête auprès d'une tombe pour boire du sang.

Donc, toutes les indications tendent à confirmer notre thèse : le dieu gaulois, avant d'être assimilé à Dispater, à Hadès, à Silvain, était un dieu-loup. C'est de ce dieu-loup que

1. S. Reinach, *Bronzes figurés*, p. 141, 162.
2. *Ibid.*, p. 163.
3. Lucilius, *ap.* Nonn., p. 110.
4. Cf. mon article *Galea* dans le *Dictionnaire* de Saglio, p. 1429.

deux images, les seules qu'on connaisse encore, ont été découvertes à Fouqueure et à Oxford; ces images relèvent d'une tradition iconographique soustraite à l'influence de l'anthropomorphisme et où, par suite, les bronziers gallo-romains ne devaient chercher qu'exceptionnellement des inspirations.

Le dieu gaulois dont parle César est un dieu nocturne comme le loup (*lupus nocturnus obambulat*, Virgile, *Georg.*, III, 538); comme le loup, et comme le Zeus Lykaios d'Arcadie, il réclamait, disait-on, des victimes humaines. Le fait que César l'appelle Dispater et que les sculpteurs l'ont parfois figuré sous les traits de Zeus Serapis, prouve aussi qu'on lui attribuait un caractère infernal. Le dieu-loup du mont Soracte est également infernal, au témoignage de Servius[1]. Or, dans les conceptions primitives, les démons infernaux sont androphages, comme cet Eurynomos de l'Enfer de Polygnote qui mange les chairs des morts et ne laisse que leurs os[2]. Cerbère lui-même, avant de devenir le gardien des Enfers, a été le chien vorace, κέρβερος ὠμηστής[3], qui se repaissait de la chair des trépassés[4]. Un artiste aurait pu le représenter

1. Serv., *ad Aen.*, XI, 785.

2. Pausanias, X, 28, 7; cf. Dieterich, *Nekyia*, p. 47.

3. Hésiode, *Theog.*, 311. Les anciens expliquaient le nom de Cerbère par χρεοβόρος (mangeur de chair) et Servius l'assimile à la terre qui consume tous les corps : *Cerberus terra est consumptrix omnium corporum* (*ad Aen.*, VI, 395). Tout cela, bien entendu, est absurde, mais reflète, comme l'a vu M. Dieterich (*op. l.*, p. 50), l'ancienne conception d'un chien mangeur de cadavres.

4. Une histoire bizarre contée par Phlégon (*Fragm. hist. graec.*, t. III, p. 615-618), sur laquelle mon attention a récemment été appelée par M. Radermacher (*Das Jenseits im Mythos der Hellenen*, Bonn, 1903, p. 52), semble attester aussi, dans le folk-lore grec, la conception d'un loup divin qui dévore les hommes, mais en n'avalant pas leur corps tout entier. Après la bataille des Thermopyles, où Antiochus fut vaincu, un officier syrien du nom de Bouplagos, qui avait été tué, se leva du milieu des morts et annonça aux Romains que Zeus tirerait vengeance de leurs forfaits. Peu de temps après, le général romain Publius fut frappé de démence et prophétisa de grandes calamités, des invasions meurtrières. Puis il monta sur un chêne et déclara à ses troupes qu'il allait être dévoré par un grand loup rouge; défense à quiconque de venir à son secours! Le loup arriva; Publius descendit de l'arbre et se laissa dévorer en présence de toute l'armée, à l'excep-

sous le même aspect que les carnassiers de Fouqueure et d'Oxford.

Les morts qu'avale le loup infernal ne se débattent pas, car ils sont morts. Or, nous avons fait observer que les deux statuettes gallo-romaines présentent ce caractère commun et surprenant, que l'homme à moitié dévoré par le fauve ne semble faire aucune résistance. A moins donc d'attribuer aux artistes une singulière impuissance d'observation — d'autant plus singulière, en l'espèce, qu'il y en aurait deux exemples — il faut admettre, je crois, que la proie du carnassier celtique est bien un mort. Tout s'explique alors très simplement. Le loup totem, ancêtre mythique de la tribu, joue le double rôle qu'on attribuera plus tard à la Terre et même au Dieu spiritualisé du monothéisme; il est à la fois le père des hommes et leur tombeau; ils viennent de lui et ils retournent en lui; il les appelle à la vie et les résorbe quand ils ont vécu [1]. C'est comme la traduction zoomorphique d'une idée qui, sous une forme moins grossière, est encore accréditée aujourd'hui, invoquée et variée à l'infini dans les oraisons funèbres, dans

tion de sa tête, que le loup abandonna et qui continua à vaticiner. Les Romains élevèrent un temple et un autel à Apollon Lykios là où la tête de Publius avait reposé. Or, non seulement Publius n'avait opposé au loup aucune résistance, mais sa tête détachée du tronc avait annoncé que le loup, ministre de Phébus Apollon, le conduirait, en le dévorant, aux demeures des Bienheureux et de Perséphone. Il s'agit donc bien d'un loup infernal, de la Mort personnifiée par un loup, dont la gueule est comme la porte d'entrée de l'autre monde. L'histoire de Phlégon a été inventée à plaisir, mais sur un canevas populaire très ancien. L'*Orcus* latin, père de nos *ogres*, semble avoir été conçu aussi par le peuple comme un fauve vorace (*fauces Orci*, Virg., *Aen.*, VI, 273). L'ogre des contes est un Croquemitaine, comme le loup du *Petit Chaperon Rouge*; il a une grande bouche et de longues dents. Dans les Mystères du moyen âge, l'ouverture de l'Enfer est représentée par une gueule de lion ou de dragon : les diables sont enveloppés de peaux de loup. L'idée que le démon, qui participe à la nature du dieu infernal, est un loup ou un serpent, paraît encore dans une étrange histoire à la date de 1275 : une dame de Labarthe, à Toulouse, qui avait eu commerce avec le diable, accoucha d'un enfant à tête de loup et à queue de serpent (Dollmayr, *Jahrbücher der Kaiserlichen Sammlungen*, Vienne, 1898, p. 335).

1. Cette idée se retrouve un peu partout sous différentes formes; cf. Ramsay, *The Athenaeum*, 1904, II, p. 119, 120.

les discours et les missives de consolation. Si j'ai tort d'attribuer cette idée aux Celtes, ou du moins à certains Celtes, je suis tout prêt à reconnaître mon erreur, mais le jour seulement où l'on aura proposé, pour les deux statuettes qui font l'objet de cette étude, une explication plus satisfaisante.

Le voile de l'oblation[1].

Les anciens se sont appliqués, non moins que les modernes, à découvrir les motifs des vieux usages auxquels ils se conformaient par tradition. Aristote, dans des livres que nous avons malheureusement perdus, avait donné l'exemple de ces recherches. La vaste collection de *Problèmes* qui a été formée dans son école énonce presque exclusivement des questions qui se rapportent aux sciences naturelles ; il en est cependant quelques-unes qui concernent d'anciennes pratiques dont il s'agit de fournir l'explication. « Pourquoi, demande l'auteur, plante-t-on de préférence des noyers sur les tombes? Est-ce parce que le fruit de ces arbres rappelle la forme des cercueils? Ou bien est-ce parce que, de tous les arbres, le noyer est celui qui répand le plus de larmes, hommage que nous rendons nous-mêmes aux morts[2]? » Voilà une de ces questions que la curiosité moderne se pose volontiers ; seulement, elle ne se contente plus de réponses données à l'aventure ; ici comme ailleurs, la méthode historique a fait valoir ses droits et une science nouvelle a été créée, celle de l'étude comparée des mœurs, des coutumes, des traditions populaires, à laquelle on donne, assez improprement, le nom anglais de *folklore*.

Après Aristote, de nombreux écrivains, grammairiens, philosophes et même poètes, ont fait collection d'usages singuliers et en ont offert des explications souvent plus singulières encore. Citons seulement, à côté de l'auteur des *Fastes*, Varron et Juba, dont les compilations ont été utilisées par

1. Mémoire lu à l'Institut de France, dans la séance publique du vendredi 12 novembre 1897.

2. Aristote, *Problèmes*, éd. Didot, t. IV, p. 326.

Plutarque. Nous possédons de ce dernier deux recueils, intitulés l'un *Questions romaines*, l'autre *Questions grecques*, infiniment précieux par la quantité de rites peu connus qu'on y trouve énumérés. Mais les réponses aux *pourquoi*, empruntées par Plutarque à des auteurs plus anciens ou proposées par lui, témoignent souvent d'une naïveté presque enfantine, même lorsqu'elles se présentent sous des dehors très érudits. Dans cette science, qu'on pourrait appeler l'étymologie des usages, les Grecs et les Romains font aussi pauvre figure que dans la recherche de l'étymologie des mots. Ce double insuccès tient à la même cause. Les anciens isolent les problèmes au lieu de les grouper; sauf des exceptions rares, ils ne savent pas comparer les faits ou les mots, les disposer en séries et en familles, en suivre l'histoire et les transformations. Une explication d'une coutume n'est valable que lorsquelle convient à un certain nombre de cas où la même coutume s'offre à l'observateur : la clef qu'on cherche doit être un passe-partout. Les anciens se sont contentés d'une clef quelconque, quitte à forcer, si l'on peut poursuivre la métaphore, bien des serrures. C'est aux *Questions romaines* de Plutarque que nous emprunterons un exemple, d'autant plus intéressant, semble-t-il, que l'exégèse des modernes est loin d'avoir élucidé encore l'usage qui va maintenant nous occuper.

« Pourquoi, demande Plutarque[1], se voile-t-on la tête en adorant les dieux[2]? » — Les Grecs priaient et sacrifiaient la tête nue. A Rome, dès les derniers siècles de la République, les deux rites coexistaient sans se confondre ; les seules divinités romaines que l'on adorait la tête découverte étaient Saturne, Hercule et l'Honneur[3]. Nous savons par Varron que

1. Plutarque, *Quæst. rom.*, X et suiv.

2. Je laisse de côté la question connexe posée par Plutarque : Pourquoi se découvre-t-on devant les grands personnages? — C'est, disaient les uns, pour ne point leur donner l'idée qu'ils sont des dieux; c'est parce que la santé demande que la tête soit souvent découverte, répondait sérieusement Varron (cité par Pline, *Hist. Nat.*, XXVIII, 6).

3. Macrobe, *Saturn.*, III, 6. Cf. Marquardt, *Röm. Staatsverwaltung*, t. III, p. 183. On a allégué différents motifs pour justifier ces exceptions; nous ne

les femmes elles-mêmes se voilaient la tête lorsqu'elles sacrifiaient suivant le rite romain, *romano ritu*[1]. L'origine de cet usage remontait, croyait-on, à Énée. Au livre III de l'*Énéide*, le héros troyen aborde en Épire et consulte le devin Hélénus, fils de Priam, qui règne sur des villes grecques avec Andromaque. « Dès que ta flotte sera parvenue au terme de sa course, dit Hélénus, et que tu auras élevé des autels sur le rivage pour acquitter tes vœux, couvre-toi la tête d'un voile de pourpre, de peur qu'au milieu des feux sacrés allumés en l'honneur des dieux, un visage ennemi ne se présente à tes regards et ne trouble les présages. Que tes compagnons répètent ce rite dans les sacrifices ; observe-le toi-même et que ta postérité s'y conforme[2]. » On racontait qu'Énée, sacrifiant sur le rivage de l'Italie, fut surpris par Diomède ou un autre Grec[3] et qu'il put échapper au trouble que devait lui causer cette rencontre grâce au voile dont il était recouvert.

Voilà la fable *étiologique*, l'origine pseudo-historique de la coutume. Hélénus, bon devin, a voulu préserver Énée d'une rencontre fâcheuse; c'est en prévision d'un accident qu'il a prescrit cet usage, conservé depuis par les Romains. Plutarque allègue aussi cette explication, qui ne devait satisfaire personne, mais il en propose encore trois autres : 1° on adore les dieux la tête couverte par humilité; 2° on agit ainsi pour ne pas entendre, pendant la prière, des paroles de mauvais augure; 3° on veut signifier que l'âme qui adore les dieux en dedans de nous est couverte et comme cachée par le corps. — Cette troisième solution, la moins vraisemblable de toutes, est rapportée par Plutarque d'après le pythagoricien Castor, qui avait tracé un parallèle entre les institutions de Pythagore et celles des Romains.

pouvons les discuter ici. Voir M. Mayer, *ap.* Roscher, *Lexikon der Mythologie*, art. *Kronos*, p. 1492.

1. Varron, *Ling. lat.*, V, 130. Cf. ce que dit Festus, p. 112, 172, du culte de Mutinus Tutinus.

2. Virgile, *Énéide*, III, 403-409.

3. Servius, *ad Aen.*, III, 407; Denys d'Halic., *Antiq. Rom.*, XII, 22; Festus, p. 253.

La citation que fait ici Plutarque de l'ouvrage perdu de Castor est fort importante, Il en résulte probablement que l'usage de se voiler la tête en priant faisait partie du rituel pythagoricien. Or, ce rituel, comme on sait, est archaïque : c'est la codification de très anciennes pratiques qui ont été autrefois communes aux ancêtres des Grecs et des Romains. Aussi, quand nous trouvons çà et là l'usage du voile chez les Grecs, sommes-nous autorisés à y voir non pas un emprunt fait aux Romains, mais une survivance. A défaut de Plutarque, qui n'en a rien dit, les textes et les monuments nous offrent, en effet, quelques exemples très significatifs du voilement de la tête chez les Grecs.

Pausanias, décrivant le sanctuaire du héros local d'Olympie, Sosipolis, dit qu'une vieille prêtresse, élue chaque année, peut seule pénétrer dans l'intérieur du temple, *mais qu'elle doit avoir la tête et le visage cachés sous un voile blanc*[1].

Un scoliaste d'Homère nous apprend que, d'après un antique usage, l'auteur d'un meurtre involontaire devait s'exiler de sa patrie et, entrant dans une maison étrangère, s'asseoir au foyer *la tête voilée*, afin d'être purifié de son crime[2].

M^me^ la comtesse Ersilia Lovatelli a publié en 1879 les bas-reliefs ornant un vase en marbre découvert à Rome. C'est une scène d'initiation aux mystères de Déméter et de Kora, qui sont représentées comme témoins à gauche du tableau[3]. L'initié est assis sur un siège que recouvre une peau de bélier, *la tête entièrement voilée* ; une prêtresse secoue au-dessus de lui l'instrument destiné à remuer le grain, que l'on appelait le « van mystique d'Iacchos », *mystica vannus Iacchi*[4].

Voilà trois témoignages qui, pour n'être pas très anciens eux-mêmes, se rapportent évidemment à un état de choses très ancien. Ils ont encore l'avantage de ne pas être équivoques, en ce sens que le voilement complet de la tête est bien là un rite religieux, et n'admet pas d'autre interprétation.

1. Pausanias, II, 20, p. 501.
2. Schol. Venet. *ad Il.*, XXIV, 480 ; cf. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 300.
3. *Bullettino della commissione archeologica comunale*, 1879, pl. II-III.
4. Virgile, *Georg.*, I, 166.

Beaucoup d'autres exemples, que fournissent la littérature et l'art de la Grèce, prêtent, en revanche, à contestation. On peut alléguer, pour les expliquer, des causes différentes, notamment la peur, la pudeur ou la douleur.

Aussi n'invoquerons-nous ici ni Agamemnon se voilant la face au moment du sacrifice d'Iphigénie[1], ni Priam se couvrant de son manteau quand il apprend la mort d'Hector[2], ni les nombreux passages[3] qui se rapportent à des femmes voilées ou à des personnages qui se cachent le visage de leurs mains[4]. Nous n'attachons pas non plus grande importance au texte de Quinte-Curce, qui nous montre le devin Aristandre, avant la bataille d'Arbèles, sacrifiant dans une robe blanche et la tête voilée[5], car il est possible que l'écrivain romain ait emprunté ce détail aux coutumes de son pays et de son temps.

Suivant le récit de Platon, Socrate, après avoir bu la ciguë, s'était couché en se couvrant le visage[6]. Il se découvrit pour recommander à Criton de sacrifier un coq à Esculape, puis se voila de nouveau. « Peu de temps après, il fit un mouvement. L'homme l'ayant alors découvert entièrement, ses regards étaient fixes; alors Criton lui ferma la bouche et les yeux ». Ce passage montre clairement que Socrate s'était voilé la face pour mourir, et l'on peut supposer que cette attitude, rapprochée de quelques lois de villes grecques ordonnant de voiler les morts[7], avait pour but d'empêcher que la lumière céleste ne fût souillée par la vue d'un cadavre. La loi voulait d'ailleurs que les condamnés ne bussent la ciguë qu'après le coucher du soleil[8], de même que l'on n'enterrait les morts qu'avant le lever du jour[9]. Nous sommes ici en présence d'un

1. Euripide, *Iphig. Aul.*, 1550.
2. *Iliade*, XXIV, 163.
3. Voir Koehler, *Gesammelte Schriften*, t. IV, p. 36 et suiv.
4. Par exemple Achille Tatius, III, 18 : ἀλλ ἐπικάλυψαί σου τὸ πρόσωπον, καλῶ γὰρ τὴν Ἑκάτην ἐπὶ τὸ ἔργον. Cf. Plaute, *Mostell.*, 419, 515, etc.
5. Quinte-Curce, IV, 13, 15.
6. Platon, *Phédon*, p. 118.
7. Loi de Céos, *Ins. jurid. grecques*, n° 2, p. 10, 15 ; loi des Labyades à Delphes, *Bull. de Corresp. hellén.*, 1895, p. 10.
8. Platon, *Phédon*, p. 116.
9. Herman-Blümner, *Privatalterth.*, p. 36.

ordre de faits et d'idées entièrement différents de ceux que nous avons entrepris d'examiner; il est évident que la crainte de souiller la lumière céleste n'est pour rien ni dans l'acte du sacrificateur qui se voile la tête, ni dans celui de l'initié ou du criminel qui se voile pour être purifié[1].

Revenons aux deux explications tolérables proposées par Plutarque : le voile symbolise le respect ou la crainte des dieux; il a pour but d'isoler l'officiant du monde extérieur, afin qu'il puisse concentrer toute son attention sur l'acte qu'il accomplit. L'exemple grec que nous avons cité, du meurtrier qui attend la purification en se voilant, ne s'accommode bien ni de l'une ni de l'autre interprétation. Mais voici un usage religieux, emprunté au passé le plus reculé de l'Italie, qui nous oblige à les repousser toutes deux, bien que la seconde ait été généralement admise par les auteurs modernes[2] et paraisse assez acceptable au premier abord.

Il s'agit de la coutume italique du printemps sacré, *ver sacrum*, sur laquelle nous sommes renseignés par Festus[3]. « Les Italiens, dit-il, lorsqu'ils étaient pressés par de grands périls, promettaient aux dieux d'immoler tous les êtres vivants qui naîtraient parmi eux au printemps. Mais comme il parut cruel de tuer des petits garçons et des fillettes innocentes, on les laissait parvenir à l'âge adulte, puis *on les couvrait d'un voile* et on les chassait du territoire ». Remarquons que nous avons ici un exemple frappant d'une *devotio* substituée à un sacrifice humain[4]. La religion n'assume plus l'horreur du meurtre; elle se contente de mettre des êtres humains à la dis-

1. Si le criminel non purifié et le candidat à l'initiation se voilaient en tant qu'impurs, on ne comprendrait pas qu'ils attendissent, pour prendre le voile, le moment de la purification.

2. Cf. Klausen, *Æneas und die Penaten*, p. 766, 917; Marquardt, *Röm. Staatsverwaltung*, t. III, p. 171; Heuzey, *Revue de l'art*, 1897, II, p. 194 : « Le prêtre romain se voilait pendant la prière et pendant le sacrifice, pour garantir ses yeux et ses oreilles de tout mauvais présage, qui aurait pu venir neutraliser la vertu de son invocation. »

3. Festus, p. 379; cf. Marquart, *Staatsverwaltung*, t. III, p. 255.

4. Voir Bouché-Leclercq, art. *Devotio* dans le *Dictionnaire des Antiquités* de M. Saglio.

position de la divinité, qui peut les faire périr, mais peut aussi les sauver, comme cela est arrivé plus d'une fois[1]. Les enfants ne sont plus sacrifiés, mais consacrés aux dieux. L'imposition du voile est un rite essentiel de cette consécration. Or, il ne peut plus être question, pour l'expliquer, ni du respect des dieux, puisqu'il n'y a pas célébration d'un acte du culte, ni du désir de concentrer l'attention de ceux qu'on voile. Les hypothèses de Plutarque doivent donc être rejetées.

Elles ne s'accordent pas davantage avec un autre cas de *devotio*, le châtiment des Vestales coupables. Ces Vestales n'étaient pas mises à mort; elles étaient abandonnées à la justice des dieux dans un caveau où on leur laissait même quelque nourriture. Or, Plutarque, dans l'exposé qu'il a fait de cette *devotio*, dit que la Vestale ensevelie vivante est *complètement voilée*[2]. C'est un détail qu'il n'eût point donné s'il s'était agi du voile ordinaire que portaient les femmes.

Il existait à Rome, dans le vieux temple de la Fortune *Primigenia*, une statue représentant un homme assis, la tête voilée d'une toge qu'il était défendu de soulever. On la prenait pour l'image de Servius Tullius, fondateur du culte de la Fortune. Pour expliquer le voilement, on rappelait diverses histoires : le forfait de Tullie, qui frappa la statue d'horreur; la liaison secrète de Tullius avec Fortuna; le deuil de la plèbe après la mort du bon roi[3]. En réalité, il ne peut s'agir que de la statue d'un homme, — Servius ou tout autre, — qui s'était voué en effigie à la divinité du lieu, peut-être après lui avoir élevé un temple.

L'idée de la *consecratio*, et en particulier de la *consecratio capitis*, s'applique très bien aux exemples que nous avons cités. L'adoration est un acte de soumission à la divinité. Celui qui subit les rites de la purification et de l'initiation se donne au dieu, se consacre à lui. Ce n'est point l'effet d'une simple rencontre, comme nous le verrons plus loin, si la *prise de voile* a conservé le même sens dans la religion chrétienne;

1. Voir les textes cités par Marquardt, t. III, p. 270.
2. Plutarque, *Numa*, X.
3. Ovide, *Fastes*, III, 569, 621, 623; cf. Klausen, *op. laud.*, p. 766.

un même rite, compris diversement suivant les époques, déroule sa trame ininterrompue jusque sous nos yeux.

Le rituel de la *devotio* était si bien arrêté à Rome qu'on l'observait jusque sur les champs de bataille. Nous savons par Tite-Live comment s'accomplit le sacrifice volontaire des deux Décius. En 340 avant Jésus-Christ, le consul P. Decius Mus se fit *dévouer* par le pontife Valérius[1], pour obtenir le salut de son armée engagée dans une lutte périlleuse contre les Latins. Le pontife revêt Décius de la robe prétexte, *lui voile la tête*, lui ordonne de lever la main sous sa toge jusqu'au menton, de poser le pied sur un javelot, et lui dicte une longue formule que Tite-Live nous a conservée. Décius la répète et, aussitôt, ceint de la toge à la mode de Gabies, c'est-à-dire voilé[2], il saute à cheval et se précipite en aveugle au milieu des ennemis. Le second Décius se dévoua de même, en 295, dans la bataille de Sentinum contre les Gaulois[3].

L'usage du voilement de la tête dans la *consecratio* paraît aussi dans la cérémonie de la *consecratio bonorum*, par laquelle une propriété privée est attribuée à un dieu. Tel fut le cas du terrain sur lequel s'élevait la maison de Cicéron; pendant son exil, Clodius le *consacra* et y fit élever un temple à la Liberté. Dans le discours *Pro domo sua*, qu'il prononça à son retour et dans lequel il demanda au Collège des pontifes la restitution de son bien, Cicéron se défend à plusieurs reprises de vouloir décrire des pratiques mystérieuses dont pourtant, dit-il, quelque chose est venu jusqu'à ses oreilles. Cela est fâcheux pour nous; mais du moins, dans trois passages, il mentionne le rite essentiel de la *consecratio* : un réchaud posé sur les Rostres, la récitation de formules anciennes, le magistrat opérant *la tête voilée*, au son de la flûte[4]. Ces mêmes éléments se retrouvent dans le sacrifice suivant le

1. Tite-Live, VIII, 9.

2. Cf. Servius, *ad Æn.*, V, 755 : *Ritu Gabino, id est togæ parte caput velatus*. M. Heuzey fait des réserves à ce sujet et se demande si Décius, sautant à cheval, pouvait encore être voilé (*Revue de l'art*, 1897, II, p. 202).

3. Tite-Live, X, 29.

4. Cicéron, *Pro domo*, XLVII, XLVIII.

rite romain. L'idée qui domine l'un et l'autre acte religieux est celle d'un don fait à la divinité; quand l'objet du don n'est pas une créature humaine, c'est le donateur qui prend le voile.

Nous savons par Caton que le fondateur d'une ville, lorsqu'il traçait avec la charrue la ligne des murs, avait la tête couverte de la toge[1]. Ici encore, en l'absence de tout sacrifice, c'est l'idée de la consécration qui a dû inspirer le rituel.

Dès l'époque de Cicéron, la *devotio* des Décius n'était plus qu'un souvenir historique. « Chez nos ancêtres, dit-il[2], la force de la religion était si grande que certains généraux se sont dévoués eux-mêmes aux dieux immortels, *la tête voilée* et en prononçant des formules pour le salut de la République. » Mais l'usage de sacrifier la tête voilée se maintint jusqu'à la fin du paganisme, et pas un Romain instruit n'ignorait dans quelle attitude les deux Décius s'étaient dévoués. Pompée et César, mourant de mort violente, s'en sont l'un et l'autre souvenus.

On connaît le récit de la mort de Pompée dans la *Pharsale :* « Lorsqu'il vit les épées des assassins levées sur lui, Pompée s'enveloppa le visage; s'indignant d'offrir à la Fortune sa tête nue, il ferma les yeux et retint son souffle, de peur qu'il ne lui échappât quelques paroles, quelques plaintes qui pussent ternir la gloire éternelle de son nom[3]. » Plutarque qui, comme Lucain, a suivi de près le texte aujourd'hui perdu de Tite-Live, dit aussi que Pompée ramena sa toge sur son visage avec ses deux mains, ne faisant et ne disant rien qui fût indigne de lui[4]. Lucain a voulu expliquer le geste suprême de Pompée; quelque belle que soit son explication, peut-être suggérée par Tite-Live, elle est trop empreinte de rhétorique pour être vraie. Le vieux général, qui avait tant de fois bravé la mort, ne peut pas non plus s'être voilé par crainte; il a accompli, d'instinct sans doute, un acte religieux, se dévouant, comme Décius, à la cause de la li-

1. Caton, *ap.* Serv., *ad Æn.*, V, 755.
2. Cicéron, *De nat. Deor.*, II, 3, 10.
3. Lucain, *Pharsale*, VIII, 61.
4. Plutarque, *Pompée*, LXXIX.

berté romaine et du Sénat. César, à la différence de Pompée, commença par lutter contre ses assassins en poussant de grands cris; puis, dit Plutarque, quand il vit Brutus lever son poignard sur lui, *il ramena sa toge sur sa tête* et vint expirer, frappé de coups, près du piédestal de la statue de Pompée [1]. César aussi, quand il se sentit perdu, mourut en Décius [2].

Du rite romain du voilement de la tête, il faut, je crois, rapprocher celui du voilement de la main droite, qui est attesté dans le culte très ancien de *Fides*. En sacrifiant à cette divinité, on se couvrait la main droite d'un voile blanc [3]. « C'est, dit Servius, parce que la Foi doit être secrète et voilée. » — « C'est, dit un savant moderne, parce que la Foi doit être pure et sans tache [4]. » Cette dernière explication approche seulement de la vérité [5]. *Fides* est comme la personnification de la main droite, d'où la formule de serment *per Fidem, per hanc dextram*. La main droite qui se tend vers elle doit non seulement être pure et sans tache, mais consacrée. Le sacrificateur fait l'oblation de sa main, oblation, il est vrai, toute symbolique; mais l'histoire légendaire de Rome n'offre-t-elle pas un exemple, celui de Mucius Scævola, où la main droite d'un héros avait été consumée par la flamme sur l'autel où il engageait sa foi de Romain [6]?

Arrivés à ce point, nous voudrions remonter plus haut en-

1. Plutarque, *César*, LXVI; cf. Suétone, *Oct.*, XXVIII.

2. M. Heuzey écrit (*Revue de l'art*, 1897, II, p. 195) : « Pompée dans la barque, César au sénat, se voyant entourés par leurs meurtriers, s'enveloppent... pour se livrer au destin qui les frappe et pour échapper au spectacle néfaste de leur propre mort. » Le premier motif allégué parait seul recevable; il s'accorde avec le caractère général que nous attribuons ici au voilement.

3. Tite-Live, I, 21, 4; Servius, *ad Æn.*, I, 292; VIII, 636; cf. Horace, *Carm.*, I, 35, 21 : *Albo Fides velata panno*. On a conclu de ces mots que la statue de *Fides* elle-même avait la main recouverte d'un voile blanc.

4. Wissowa, *ap.* Roscher, *Lexikon der Mythol.*, art. *Fides*.

5. Le voilement de la main droite et du pied droit parait avoir été pratiqué, en Grèce, dans quelques cérémonies d'initiation; cf. Photius, *Lexikon*, s. v. κροκοῦν. Il y a trace d'un *voilement du ventre* dans les mystères de Samothrace (Schol. Apoll., *Argon.*, I, 917).

6. On ne peut alléguer le passage d'Eschyle sur le sacrifice d'Iphigénie (*Agam.*, 233), parce que les voiles convenaient toujours à une jeune fille.

core et savoir pourquoi le voilement répond à l'idée de la dévotion. Mais ici, plusieurs hypothèses sont possibles et le terrain se dérobe. On peut dire, d'une manière générale, que le voile convient aux choses sacrées, parce qu'elles sont « mises à part » pour les dieux, réservées à leur usage, et, en conséquence, isolées du monde. Peut-être aussi, à une époque très ancienne, les victimes humaines étaient-elles sacrifiées avec un voile, comme on voile encore, dans certains pays, les condamnés à la peine capitale[1]; mais les textes classiques sont muets à cet égard. On songe plus volontiers à la corrélation qui existe encore aujourd'hui entre la purification, la pénitence et le deuil. Quelle que soit, d'ailleurs, l'idée première, on ne s'étonnera pas qu'elle ait suggéré des idées accessoires, une fois que le voile fut devenu comme l'emblème de la consécration religieuse. Ainsi, dans les mystères, le voile semble symboliser l'obscurité de la nuit où s'opère la purification, à laquelle la lumière de l'initiation doit succéder. On sait qu'à Éleusis les initiés passaient subitement d'une obscurité profonde et pleine d'angoisses à une clarté radieuse[2]. Dans les initiations privées, comme le prouvent le vase publié par la comtesse Lovatelli[3] et un curieux épisode des bas-reliefs en stuc de la Farnésine[4], l'obscurité, au moment de la purification, était obtenue à l'aide d'un voile[5]. Ce rite semble avoir passé dans le christianisme primitif. A Jérusalem, le candidat au baptême était exorcisé *la tête couverte et les yeux voilés*; c'est ce qu'affirme expressément saint Cyrille[6]. Junilius, au VIe siècle, dit que le catéchumène,

1. On voilait, dans l'ancienne Rome, les condamnés à mort (Liv., I, 26; Cic., *Rabir.*, 4 : *Caput obnubito.*)

2. Voir les textes réunis par Lobeck, *Aglaophamus*, p. 59 et suiv.

3. *Bullettino della commissione archeologica comunale*, 1879, pl. II-III.

4. M. Collignon, *Revue de l'Art*, 1897, II, p. 106.

5. Alceste, ramenée des Enfers par Hercule, est complètement voilée et doit garder le silence pendant trois jours, jusqu'à ce qu'elle ait été purifiée de son contact avec les morts (Euripide, *Alceste*, 1145). Mais Euripide ne dit pas qu'elle doive aussi garder son voile pendant trois jours, ni que ce voile, qui la dissimule d'abord aux yeux d'Admète, ait un caractère religieux.

6. Cyrille, Προκατήχησις, IX : Τοὺς ἐπορκισμοὺς δέχου μετὰ σπουδῆς... Ἐσκέπασταί σου τὸ πρόσωπον, ἵνα σχολάσῃ λοιπὸν ἡ διάνοια, ἵνα μὴ τὸ βλέμμα

imitant l'humilité d'Adam chassé du Paradis, doit se montrer en public la tête voilée [1]. Il est à peine besoin de faire observer que l'idée d'imiter « l'humilité d'Adam » ne peut être alléguée comme l'explication primitive de cet usage, qui rentre dans les pratiques générales et traditionnelles de l'initiation.

C'est ici qu'il convient de rappeler les analogies très frappantes que présentent les cérémonies d'initiation et celles du mariage. Dans l'une et l'autre, chez les païens, on prononce la même formule : *J'ai fui le mal, j'ai trouvé le mieux* [2]. Dans l'une et l'autre interviennent le bain lustral, le van mystique, le sacrifice d'un mouton ou d'un porc, la procession nocturne à la lueur des torches, le couronnement (des fiancés) et le voilement (de la jeune fille) [3]. Qu'est-ce, en effet, que le mariage, à l'origine, sinon l'initiation de la fiancée au culte domestique de son époux [4]? En Grèce et à Rome, la fiancée seule est voilée, parce que l'initiation n'a lieu que pour elle; mais le christianisme, qui ne connaît plus les cultes domestiques, confère à la fois l'initiation aux deux conjoints. Aussi, dans le mariage chrétien, pendant la bénédiction nuptiale, un voile est étendu sur les deux époux [5]. « Il n'y a pas bien longtemps, dit M. l'abbé Duchesne [6], on avait encore, en France, la coutume de tenir le voile étendu sur les époux

ῥεμβόμενον ποιήσῃ ῥέμβεσθαι καὶ τὴν καρδίαν. Τῶν δὲ ὀφθαλμῶν ἐσκεπασμένων, οὐκ ἐμποδίζεται τὰ ὦτα δέξασθαι τὸ σωτήριον. Cf. Anrich, *Das antike Mysterienwesen*, p. 202.

1. Junilius, *Instituta regularia*, II, 16. « *Catechumenorum humilitas; typum enim gerunt Adæ a paradiso exclusi et ex conscientia delictorum divinum metuentis aspectum, propter quod et per publicum capitibus tectis incedunt.* » Ceci n'a, du reste, rien de commun avec l'exorcisme dont parle Cyrille.

2. Dans les mystères, Démosthène, *Pro Corona*, p. 259; dans les cérémonies nuptiales, Plutarque, *Prov. Alex.*, XVI; cf. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 648.

3. Anrich, *Das antike Mysterienwesen*, p. 233. Pour le voilement des initiés, voir, outre le vase Lovatelli et le stuc de la Farnésine, la parodie d'une initiation dans les *Nuées* d'Aristophane (v. 727, 735, 740; cf. Dieterich, *Rhein. Mus.*, t. XLVIII, p. 275). Il est possible que le voilement de Déméter, dans l'hymne homérique (vers 195), corresponde, comme on l'a supposé, à un rite éleusinien (Anrich, *op. laud.*, p. 28).

4. Fustel de Coulanges, *la Cité antique*, p. 44.

5. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 416.

6. *Ibid.*, p. 417.

pendant la bénédiction; mais cet usage, n'étant pas marqué dans le rituel romain, disparaît de plus en plus. » Dans l'Église arménienne, le fiancé est voilé comme la fiancée d'un long voile rouge, le *flammeum* des Romains[1]; au moment de la cérémonie, le prêtre étend un long voile sur les deux conjoints. Suivant le rite copte, ils sont recouverts par le prêtre d'un voile blanc[2]. Enfin, le voile d'initiation ou d'oblation, confondu avec le voile nuptial, est conféré, depuis le IVe siècle, aux vierges chrétiennes qui renoncent pour toujours au mariage; on vit là de bonne heure comme le symbole d'une union mystique dont les hommes étaient naturellement exclus, puisque la vierge se donnait à l'Époux divin[3]. La *prise de voile* est restée, depuis quinze siècles, l'acte essentiel de la consécration virginale, mais il est certain que le rite dont elle dérive est bien plus ancien encore et répond à une idée plus générale. Une voie que l'on peut suivre, et dont nous avons marqué seulement les grandes étapes, relie cette cérémonie chrétienne à celles d'un passé si lointain qu'elles semblent antérieures, sinon au paganisme lui-même, du moins au polythéisme gréco-romain que nous connaissons.

1. Les Romains eux-mêmes ont vu dans le *flammeum* un voile de pudeur (*nuptæ tectura pudorem*, Lucain, II, 361); ceux qui ont lu et compris ce qui précède le considéreront plutôt comme un voile d'initiation.

2. Anrich, *op. laud.*, p. 234.

3. Duchesne, *op. laud.*, p. 407.

ΛΥΣΙΣ ΠΡΟΓΟΝΩΝ ΑΘΕΜΙΣΤΩΝ[1]

M. Tannery a publié, au sujet du fragment 208 des *Orphica* (éd. Abel)[2], une note lue par lui à la Société des Études grecques (*Revue des Études grecques*, 1899, p. 126), en réponse à une communication que j'avais faite, le 1er décembre 1898, à la même Société (*ibid.*, 1898, p. 520).

L'expression λύσις προγόνων ἀθεμίστων doit signifier, suivant M. Tannery, l'absolution de péchés héréditaires, en particulier des péchés des Titans, meurtriers de Zagreus. J'avais traduit, pour ma part, comme si, des deux génitifs pluriels, le premier était un substantif et le second un adjectif : « l'absolution des ancêtres coupables » et j'avais vu, dans cette expression, une allusion à l'*intercession* au sens chrétien, c'est-à-dire aux prières pour les morts. M. Tannery écrit (p. 128) : « Il n'y a aucun témoignage attestant chez les païens des sacrifices ou des prières pour les morts, car c'est là ce qu'il faudrait évidemment entendre. » Or, c'est précisément ce qui est en question. L'habitude de prier pour les morts n'a pas été transmise aux chrétiens par les juifs, qui ne la connaissaient pas. D'autre part, il y a quelque chose d'analogue dans le rituel égyptien[3] et il est remarquable que le plus ancien livre de la Bible où paraisse cette pratique, le second livre des *Macchabées*[4], soit précisément une composition gréco-égyptienne, œuvre d'un juif hellénisé domicilié en Égypte. Mais, comme les anciens ont souvent insisté sur les affinités égyptiennes de l'orphisme, il est, *a priori*, vraisemblable que les analogies signalées par eux concernaient les croyances eschatologiques. Du reste, à la séance de la Société des Études grecques, j'avais rappelé un texte de Platon (*Rép.*, II, p. 364 E- 365 A), où il semble y avoir une allusion assez claire aux prières des Orphiques pour

1. [*Revue de Philologie*, 1899, p. 229-231.]
2. *Revue de Philologie*, 1899, p. 126-129.
3. Diodore, I, 91 ; cf. Revillout, *Revue égyptol.*, 1885, p. 30, 42.
4. *Macchab.*, II, 12, 43.

les morts. M. A. Croiset, dans la même séance (*Revue des Études grecques*, 1898, p. 520), contesta mon interprétation de ce passage, où il reconnaît une allusion, non à des prières faites pour les morts, mais « à l'usage essentiellement grec des purifications destinées à effacer des souillures souvent anciennes et remontant à plusieurs générations. » M. Croiset, on le voit, interprète le texte de Platon comme M. Tannery le fragment orphique, avec cette seule différence que, pour M. Croiset, il s'agit d'un usage « essentiellement grec », tandis que M. Tannery met en cause la doctrine orphique sur le péché originel, c'est-à-dire sur le crime inexpiable des Titans.

M. Tannery, à propos du fragment orphique, cite la traduction latine de Mullach et admet que ce savant l'a compris comme moi. Mais il y a une autorité bien plus haute que celle de Mullach et qui contredit à la fois l'interprétation de M. Tannery et celle de M. Croiset. C'est celle d'Erwin Rohde. On lit, en effet, dans sa *Psyche* (1re éd., p. 421)[1]: « Suivant une conception tout à fait isolée dans la religion antique, il est possible d'obtenir des dieux la purification et la remise des péchés et des peines qui en sont la conséquence après la mort, même pour des ancêtres, par la vertu de la participation de leurs descendants au culte orphique. » En note, Rohde cite le fragment 208 d'Abel et ajoute : « Que cette doctrine de la vertu de l'intercession pour les « âmes en peine » des morts ait fait partie de l'ancien orphisme (*alt-orphisch*), cela résulte de ce que dit Platon (*Rép.* II, 364 B C.; 364 E, 365 A) des λύσεις τε καὶ καθαρμοί de vivants et de *morts*, pratiqués par les Orphiques, à l'égard des ἀδικήματα αὐτοῦ ἢ προγόνων (dans Platon même, *Phédon*, on a voulu à tort trouver cette doctrine.) » La seconde édition de *Psyche* offre un texte identique ; mais la note est complétée par ce qui suit : « Conceptions gnostiques, *altchristlich* analogues, *ap.* Anrich, *Das ant. Mysterienw.*, p. 87, 4 et 120. Mais déjà dans le Rig-Veda (7, 35, 4) on trouve l'idée que les « les œuvres pieuses des pieux » peuvent servir au salut d'autrui (cf. Oldenberg, *Rel. d. Veda*, p. 289.) L'idée de l'efficacité des œuvres religieuses produit partout facilement de pareilles conceptions. »

M. Anrich, dans l'ouvrage cité — postérieur à la prémière édition de *Psyche* — a étudié à son tour la question qui nous occupe. Il a admis que les rites orphiques de l'intercession ont donné

1. Je traduis littéralement.

lieu à la coutume dont parle saint Paul (1 Cor., 15, 29) de « se faire baptiser pour les morts », βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν. « Nous savons par les Pères de l'Église, dit à ce sujet Reuss (*Epîtres pauliniennes*, t. I, p. 263), qu'un usage pareil s'est conservé pendant des siècles, dans différentes communautés dissidentes. Il paraît, d'après notre texte, que cet usage remontait au temps des Apôtres[1]. » Dans l'ouvrage gnostique intitulé *Pistis Sophia*, il est dit que le gnostique, en accomplissant les mystères, peut assurer la béatitude à ses parents morts dans l'incrédulité (Anrich, p. 87 et 120)[2]. Ces témoignages, rapprochés des vers orphiques et du texte de Platon, paraissent décisifs en faveur de l'interprétation que nous avons admise; car s'il peut y avoir ambiguïté sur ces textes eux-mêmes, le doute n'est plus permis quand l'explication *obvie* — qui est la nôtre — s'éclaire de manifestations concordantes dans l'histoire ultérieure de la pensée grecque.

Au cours d'une *Instruction pastorale sur la prière pour les morts* (Autun, 1898), Mgr Perraud a allégué le passage de Platon comme un pressentiment du dogme du Purgatoire et l'a traduit librement ainsi : « Musée, Orphée, Linus et les fils des Muses recommandent non seulement aux simples particuliers, mais aux villes mêmes, de ne pas négliger ces saintes pratiques, *qui sont d'une grande efficacité pour délivrer les morts des souffrances qu'ils endurent* (p. 26). » Il est vrai que l'auteur, fidèle à son point de vue de théologien catholique, attribue cette concordance entre Platon (lisez *l'orphisme*) et la théologie chrétienne à la « révélation primitive, dont les débris surnageaient au milieu de l'océan d'erreurs dans lequel beaucoup d'autres vérités avaient été englouties ». Cette manière de voir ne peut être celle de l'historien, qui, en présence d'un texte orphique conforme à une pratique chrétienne — qui n'est pas juive — ne peut hésiter qu'entre deux solutions : 1° l'hypothèse d'une rencontre fortuite ; 2° celle d'une influence

1. Voir l'article *Baptême des morts*, par A. Vacant, dans le *Dictionnaire de la Bible* (1895). L'auteur admet également que S. Paul fait allusion « à une pratique qu'il n'entend pas approuver, celle de se faire baptiser pour ceux qui étaient morts sans recevoir le baptême. » Or, l'idée que traduit cette pratique n'est ni juive, ni évangélique : elle devait donc appartenir au paganisme populaire, dont l'orphisme est l'expression la plus connue.

2. Voir, sur ces passages, Harnack, *Texte und Untersuchungen* (Leipzig, 1891, t. VII, 2, p. 72). M. Harnack rappelle à ce propos le texte obscur de Paul (« Parmi les Corinthiens de l'âge apostolique... quelques-uns se faisaient baptiser au profit des défunts »).

exercée par l'orphisme sur le christianisme. La seconde alternative se recommanderait à nos préférences alors même que les figures d'Orphée, multipliées dans les Catacombes, ne nous apprenaient pas qu'aux yeux des premiers chrétiens, meilleurs juges que nous en la matière, les docteurs du christianisme avaient eu en Orphée un précurseur.

L'origine des prières pour les morts[1].

Fustel de Coulanges, au début de la *Cité antique*, a montré par des citations probantes qu'aux yeux des Grecs, des Romains et des Indous les morts étaient des dieux à qui leurs descendants rendaient des devoirs et dont ils imploraient l'assistance dans leurs prières. Il suffit de rappeler ici l'invocation qu'Électre, dans les *Choéphores* d'Eschyle, adresse à son père Agamemnon, couché dans la tombe[2] :

« Je t'implore, ô mon père! Prends pitié de moi, de mon Oreste chéri, fais-le revenir en cette contrée. Aujourd'hui nous sommes errants, trahis par celle qui nous a mis au monde et qui pour époux a pris à ta place Égisthe, le complice de ta mort. Moi, je compte ici comme une esclave; Oreste a été chassé de ses biens, il vit dans l'exil; mais eux, au sein des plaisirs, ils jouissent insolemment du fruit de tes travaux. Fais, je t'en supplie, qu'Oreste revienne triomphant en ces lieux. Écoute aussi, ô mon père! mes vœux pour moi : donne-moi un cœur plus chaste que celui de ma mère, des mains plus pures! »

Cet exemple prouve suffisamment que les anciens *priaient les morts*, parce que les morts, dans leur opinion, étaient des dieux familiers.

Le culte rendu par les païens à leurs morts, qu'ils aient été gens de bien ou non, leur est vivement reproché par saint Augustin, qui fait ressortir, par contraste, les honneurs discrets dont les chrétiens entourent leurs martyrs :

« Nous n'avons, en l'honneur des martyrs, ni temples, ni

1. [*Revue des Études juives*, 1900, p. 161-173. Une courte esquisse de ce mémoire a paru dans la *Strena Helbigiana*, Leipzig, 1900, p. 245-247.]

2. Eschyle, *Choéph.*, v. 122-145 (trad. Pierron, p. 243).

prêtres, ni cérémonies, ni sacrifices, parce qu'ils ne sont pas des dieux pour nous et que nous n'avons pas d'autre Dieu que leur Dieu. Il est vrai que nous honorons leurs tombeaux comme ceux de fidèles serviteurs de Dieu... Mais qui d'entre les fidèles a jamais entendu un prêtre, debout devant l'autel consacré à Dieu sur les saintes reliques des martyrs, dire dans ses prières : « Pierre, Paul, ou Cyprien, je vous offre ce sacrifice? » — car ce sacrifice, offert sur le tombeau des martyrs, ne l'est qu'à Dieu seul, à ce Dieu qui les a faits hommes et martyrs et les a associés à la gloire céleste de ses anges [1]. »

Saint Augustin a raison de nier que les chrétiens offrent des *sacrifices* aux martyrs; la messe célébrée sur leurs tombes, depuis la fin du IIe siècle, avait un tout autre caractère. Mais, dans ce passage, il ne parle pas des *prières*, car il sait que les chrétiens adressent aux saints, considérés comme intercesseurs et médiateurs, les mêmes prières que les païens à leurs morts. Le culte des saints présente, à cet égard, d'étroites analogies avec le culte gréco-romain des morts; seulement, dans les religions modernes, les seuls morts auxquels on adresse des prières sont les saints.

L'idée de l'intercession des morts héroïsés est étrangère au paganisme; mais l'opinion que des hommes particulièrement agréables à Dieu peuvent intercéder efficacement auprès de lui en faveur de leurs semblables se rencontre déjà dans l'Ancien Testament [2]. Ainsi, dans la Genèse (XVIII, 23), Abraham, instruit par les anges de la destruction prochaine de Sodome, prie l'Éternel de pardonner aux justes, de ne pas les faire périr avec les méchants. Dans Jérémie (XV, 1), l'Éternel lui-même dit au prophète qu'il ne se laisserait fléchir, dans sa juste colère, ni par Moïse, ni par Samuel : « Quand Moïse et Samuel se tiendraient devant moi, je n'aurais pourtant point d'affection pour ce peuple; chasse-le de devant ma face. » Ce passage est très important, car, ici, il s'agit évidemment de Moïse et de Samuel conçus comme des morts

1. Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, VI, 27.

2. Des exemples, qui sont loin d'être tous explicites, sont cités au chap. VII du IVe Esdras.

héroïsés, comme des saints ayant accès au trône de l'Éternel.

Ainsi l'Ancien Testament connaît l'intercession, il en admet la possibilité et l'efficacité : ce qu'on n'y rencontre point et ce qui est, au contraire, très fréquent dans le christianisme dès les premiers siècles, c'est qu'un vivant s'adresse à un mort illustre pour le prier d'intercéder pour lui auprès de Dieu. La prière des Hébreux monte directement vers l'Éternel; celle des chrétiens réclame souvent un ambassadeur.

Dans son traité *De Corona*, datant de l'an 200 environ, Tertullien énumère différentes pratiques chrétiennes qui ne peuvent s'appuyer sur aucun texte des Écritures[1]. L'une d'elles consiste dans les offrandes pour les morts, *oblationes pro defunctis*. « Certes, dit-il, cela n'est point prescrit par la loi écrite; mais la tradition l'autorise, l'usage le confirme et la foi l'observe. La raison vient à l'appui de la tradition, de l'usage et de la foi ; si vous ne vous en assurez pas de vous-même, un autre, qui s'en sera assuré, vous l'apprendra. » Cette phrase nous révèle plusieurs choses en peu de mots. La première, c'est que la pieuse coutume des offrandes pour les morts — Tertullien ne dit malheureusement pas en quoi elles consistent — était en vigueur dans les communautés chrétiennes au II^e^ siècle après J.-C.[2]; la seconde, c'est qu'elle avait déjà suscité des objections de la part de ceux qui s'en tenaient volontiers à la lettre de la Loi et réclamaient des textes pour justifier les pratiques ; la troisième, c'est que Tertullien n'a pas de textes à citer, mais invoque, contre la tradition, la raison, *ratio*, dont les pasteurs des fidèles sont les interprètes autorisés.

Le même auteur, en son traité *De Monogamia*[3], parle d'une

1. Tertullien, *De Corona*, IV.

2. Il y a sans doute une allusion à la prière pour les morts dans l'épitaphe d'Abercius, découverte en Phrygie, qui est antérieure à l'an 216 (cf. H. Marucchi, *Éléments d'archéol. chrétienne*, t. I, p. 296). Je continue à ne pas bien comprendre ce texte, mais je n'admets plus la théorie trop ingénieuse qu'a mise en avant M. Dieterich pour en démontrer le caractère païen (cf. *Revue critique*, 14 décembre 1896).

3. Tertullien, *De Monogamia*, X.

veuve qui prie pour l'âme de son mari, qui demande pour lui la béatitude, qui exprime l'espoir d'être réunie à lui dans la première résurrection et fait des oblations aux anniversaires de sa mort. Ces pratiques fournissent à Tertullien un argument contre les secondes noces. Car si un veuf s'est remarié, dit-il, il aura deux femmes, l'une en chair, l'autre en esprit; ne priera-t-il pas pour l'âme de la première, ne fera-t-il pas des oblations pour son salut[1]? Donc, au jugement de Dieu, il aura commis le crime de bigamie. — On sait que l'Église, sur ce point comme sur d'autres, n'a pas admis la doctrine rigoureuse de Tertullien.

L'évêque Aerius, vers 355, et le prêtre Vigilantius, vers 400, combattirent l'usage des prières pour les morts et l'appel à l'intercession des saints. Je ne m'occuperai pas ici de ces controverses, qui se sont perpétuées jusqu'à nos jours[2]. Les Réformateurs du XVI^e siècle, après les hérétiques du XII^e, reprirent la thèse de Vigilantius et la firent triompher dans les pays protestants; en revanche, les prières pour les morts sont restées en honneur dans les pays catholiques, ainsi que dans l'Église grecque orthodoxe et chez les Juifs[3].

Donc, *les païens priaient les morts, tandis que les chrétiens prient pour les morts.* Aux yeux des premiers, les morts étaient des dieux, tout au moins des demi-dieux ou des héros; aux yeux des seconds, les morts se trouvent dans une situation précaire, dangereuse; ils ont besoin des prières que les survivants adressent à Dieu pour leur salut, des bonnes œuvres par lesquelles on espère leur concilier la miséricorde divine. L'on ne doit pas négliger de prier même pour les personnes qu'on a jugées les plus vertueuses; ainsi, plus de quinze ans

1. Tertullien, *De exhort. castit.*, XI.

2. Pour le IV^e et le V^e siècle, on trouve des citations nombreuses dans l'article de M. Isr. Lévi sur la commémoration des âmes (*Revue des Études juives*, 1894, t. XXIX, p. 55-56).

3. La preuve que cette pratique est indépendante de la croyance au Purgatoire, c'est que les Grecs orthoxes, qui n'admettent pas le Purgatoire, prient cependant pour les morts (cf. *Revue anglo-romaine*, 1895, p. 156). En ce qui touche la « commémoration des âmes » chez les Juifs du moyen âge, voir l'étude déjà citée de M. Isr. Lévi, *Revue*, 1894, t. XXIX, p. 44 et suiv.

après la mort de sa sainte mère Monique, saint Augustin nous apprend qu'il priait encore pour elle [1].

Un contraste si frappant entre deux conceptions religieuses est bien digne de préoccuper les historiens. Il ne faut pas réserver l'étude de pareils problèmes aux théologiens, car notre tâche est toute différente de la leur. Ils se proposent de combattre ou de défendre une opinion ; nous devons chercher seulement à en démêler l'origine, sans préoccupation dogmatique, mais avec la conviction que la genèse des idées, comme celle des corps, obéit à la loi de l'évolution et que le monde intellectuel, comme le monde physique, est dominé par la loi de continuité.

Il y a, d'abord, un fait incontestable, reconnu, dès l'an 200, par Tertullien : ni l'Ancienne Loi, ni la Nouvelle, ni la Bible, ni les Évangiles, ne prescrivent ni ne mentionnent les prières pour les morts. Les récits de la mort de Lazare, non plus que ceux de la mort de Jésus lui-même, n'y font aucune allusion. Si les saintes femmes vont au sépulcre, c'est pour y apporter des parfums [2], non pour prier ; selon Matthieu [3], elles viennent simplement « pour voir le sépulcre ». D'ailleurs, tous les controversistes sont d'accord sur ce point; les opinions ne diffèrent qu'au sujet de l'origine et de l'autorité de la tradition invoquée par Tertullien.

Bossuet, qui, dans ses discussions avec les docteurs protestants, a plusieurs fois abordé la question de la prière pour les morts, va nous fournir le type de l'argumentation catholique. Malgré le silence de la Bible — à un passage près — et des Évangiles, il cherche dans le plus ancien fonds de la religion juive l'origine de cette coutume si vite et si généralement acceptée [4].

Deux protestants, MM. de la Roque et Blondel, avaient affirmé que la prière pour les morts était restée inconnue des Juifs jusqu'au temps de leur docteur Akiba, qui vivait sous

1. Saint Augustin, *Confess.*, IX, 13.
2. Luc, xxiv, 1 ; Marc, xvi, 1.
3. Matth., xxviii, 10.
4. Bossuet, *Défense de la tradition*, éd. de 1846, t. VIII, p. 301.

Hadrien, et que les chrétiens l'avaient empruntée non aux Juifs, mais aux Livres Sibyllins, forgés par un imposteur sous le règne d'Antonin le Pieux. A quoi Bossuet répond : 1° Que rien, dans le discours d'Akiba, ne marque que la prière pour les morts fût chose nouvelle; 2° Qu'on la trouve, avant l'Évangile, dans le second livre des Macchabées.

Il faut nous arrêter un instant sur ces deux témoignages, en préciser la signification et la date.

Voici la tradition relative à Akiba, telle que Bossuet l'a exposée d'après une traduction latine[1] :

« Un jour, Rabbi Akiba se promenant rencontra un homme « chargé de bois ; et le fardeau était si pesant qu'il excédait « la charge d'un âne ou d'un cheval. Rabbi Akiba lui demanda « s'il était un homme ou un spectre; l'autre répondit qu'il « était un homme mort depuis quelque temps et qu'il était « obligé de porter tous les jours une pareille charge de bois « en Purgatoire[2], où il était brûlé à cause des péchés qu'il « avait commis en ce monde. Rabbi Akiba lui demanda s'il « n'avait point laissé d'enfants, le nom de sa femme, de ses « enfants et le lieu de leur demeure. Après que le spectre eut « répondu à toutes ces questions, Rabbi Akiba alla chercher « le fils du défunt, lui apprit la prière qui commence par le « mot *Kadisch*, c'est-à-dire *saint*, et qui se trouve dans les « rituels des Juifs, lui promettant que son père serait délivré « du Purgatoire s'il la récitait tous les jours. Au bout de « quelque temps, le défunt apparut en songe à Rabbi Akiba, « le remercia et lui dit que par ce moyen il avait été délivré « du Purgatoire et qu'il était dans le jardin d'Éden, c'est-à- « dire (ajoute Bossuet) dans le Paradis terrestre, où les Juifs « supposent que vont les âmes de leurs bienheureux[3]. »

1. Bossuet cite « la *Gémara* du Talmud, au traité *Calla* ». Cette indication est exacte; cf. Hamburger, *Real. Encyklop. für Talmud*, art. *Kaddisch*, p. 607. Mais ce traité ne fait pas partie du Talmud. — Pour les passages des talmudistes, qui impliquent l'idée de l'intercession des vivants en faveur des morts, je renvoie à l'article cité de M. Isr. Lévi, p. 51.

2. M. Isr. Lévi veut bien m'apprendre que cette expression n'est pas dans l'hébreu.

3. Bossuet, *op. laud.*, t. XII, p. 221-222.

Bossuet a raison de dire que cette histoire n'attribue pas à Akiba l'institution de la prière pour les morts, mais seulement l'emploi d'une certaine prière efficace pour la délivrance des âmes. Mais Bossuet a tort de ne pas avertir que la légende citée par lui date du moyen âge seulement et qu'il n'en est pas fait mention dans les témoignages anciens et autorisés que nous possédons sur Akiba. Il a tort également de prétendre que la prière pour les morts « est constamment en usage, de temps immémorial, dans toutes les synagogues »; c'est là une assertion gratuite et que le silence des livres bibliques suffit à réfuter.

Arrivons à l'autre argument fondé sur un passage du second livre des Macchabées. Ce livre a été rejeté du canon biblique par les Juifs et n'a pas été admis sans difficulté par l'Église chrétienne. Vers 350, le concile de Laodicée l'écarta, tandis que le troisième concile de Carthage l'accepta en 397. En 494, le concile de Rome, sous le pape Gélase, reçut les deux premiers livres des Macchabées dans le canon; mais les Bibles protestantes les en ont exclus jusqu'à ce jour. « Il ne sert de rien de dire, observe Bossuet, que ce livre n'est pas canonique, car il suffit qu'il soit non seulement plus ancien qu'Akiba, mais encore que l'Évangile[1]. » Assurément; encore convient-il d'en peser l'autorité et de savoir si les doctrines qu'on y rencontre peuvent passer, comme Bossuet semble le croire, pour celles de toute la Synagogue préchrétienne.

M. B. Niese paraît avoir établi, à l'encontre de certains hypercritiques, que le second livre des Macchabées, dont l'autorité historique n'est pas méprisable, date de l'an 124 av. J.-C.; il a dû être rédigé en Égypte par un Juif appartenant à la secte des Pharisiens[2]. L'auteur lui-même dit qu'il résume l'ouvrage en cinq livres d'un autre Juif hellénisé d'Afrique, Jason de Cyrène[3]. Ce dernier a dû écrire vingt ans

1. Bossuet, *Œuvres*, éd. de 1846, t. VIII, p. 301.

2. B. Niese, *Kritik der beiden Makkabäerbücher*, Berlin, 1900 (extr. de l'*Hermes*, t. XXXV, p. 268, 453).

3. II Macch., 2, 23; cf. 2, 26, 28.

au moins après les événements qu'il raconte, non sans y mêler déjà des fables, et qui se placent entre 175 et 160 av. J.-C.[1]. Mais si l'ouvrage que nous possédons est assez ancien, il n'a commencé que fort tard à exercer quelque influence sur la pensée juive. Le premier écrivain qui paraisse l'avoir connu est le Juif égyptien Philon, lequel était âgé de trente ans environ lors de la naissance de Jésus. Josèphe, né l'an 37 de l'ère chrétienne, ne le connaît pas (du moins directement) et il ne s'en trouve aucune citation ni dans les Évangiles, ni dans les Actes, ni dans les Épîtres authentiques. La première allusion à ce livre, dans la littérature chrétienne, se lit dans l'Épître aux Hébreux, où l'on s'accorde à reconnaître l'œuvre d'un Paulinien d'Alexandrie, qui vivait vers l'an 80 de l'ère chrétienne[2]. Tous ces témoignages, remarquons-le, nous ramènent à l'Égypte et, en particulier, à Alexandrie. On ne se trompe donc guère en admettant que l'opuscule en question reflète, dans sa partie dogmatique, non pas l'opinion générale du judaïsme, mais celle d'un petit cercle judéo-alexandrin.

Le second livre des Macchabées raconte[3] que les soldats de Judas avaient dépouillé les cadavres de quelques-uns de leurs compagnons, tombés dans un combat contre Gorgias, gouverneur de l'Idumée. Sous leurs tuniques, ils découvrirent des amulettes, choses interdites aux Juifs par la Loi. Alors Judas « pria pour que cette trangression fût effacée » et envoya à Jérusalem 2.000 drachmes pour les employer à un sacrifice expiatoire. L'auteur du récit ajoute : « C'était une belle et louable action, en ce qu'il songeait à la résurrection; car s'il n'avait pas espéré que ceux qui avaient été tués ressusciteraient, il aurait été superflu et ridicule de prier pour les morts[4]. »

Ce commentaire est évidemment tendancieux : c'est l'œuvre

1. Schürer, *Gesch. des jüdischen Volkes*, t. II, p. 740.
2. G. Krüger, *Gesch. der altchristl. Literatur*, 1895, p. 11 ; A. Harnack, *Die Chronologie*, 1897, p. 479.
3. Macchab., II, 12. 43.
4. Trad. Reuss, p. 192.

d'un homme qui croit à la résurrection, à l'efficacité des prières pour les morts et qui veut prouver que Judas Macchabée professait la même opinion. Mais l'argument qu'il allègue ne vaut rien [1]. Chez tous les peuples, la violation d'une loi religieuse par quelques-uns a été considérée comme dangereuse pour la communauté tout entière, comme exigeant une expiation ou une purification. Judas prie l'Éternel de pardonner à quelques soldats juifs un acte d'idolâtrie et fait offrir un sacrifice afin de détourner de son armée la colère divine. Le sort de ses soldats dans l'autre monde ne l'occupe pas. Donc, cette histoire ne prouve point ce que l'auteur du résumé a cru y voir et laisse même supposer le contraire — à savoir que vers 170 av. J.-C., époque de Judas Macchabée, on ne croyait en Palestine ni à la résurrection, ni à l'efficacité des prières pour les morts. Car si ces croyances avaient existé alors, notre anonyme n'en eût pas été réduit à une induction absurde pour en établir l'antiquité et les placer sous un illustre patronage.

Bossuet n'a pas compris cela. « L'action de Judas, dit-il, fait voir qu'il était dès lors établi, parmi les Juifs, qu'il restait une expiation et des sacrifices pour les morts [2]. » Beaucoup de commentateurs ont commis la même erreur, depuis Origène qui, le premier, a insisté sur ce passage au point de vue de la doctrine de l'intercession. La seule conclusion qu'il soit permis d'en tirer, c'est que les Juifs du temps de Judas Macchabée *ne croyaient pas encore* à l'efficacité des prières pour les morts, mais que, du temps du rédacteur de notre livre, vers l'an 120 av. J.-C., il y avait parmi eux une secte religieuse qui y croyait, non sans se heurter à l'opposition des autres. Cette secte devait être pharisienne, puisque les Pharisiens, au témoignage de Josèphe, admettaient la résurrection, alors que les Sadducéens la niaient [3]. Or, le plus ancien texte biblique où l'idée de la résurrection soit clairement exprimée

1. Cette opinion est partagée par M. Israël Lévi, *Revue des Études juives*, 1894, t. XXIX, p. 49.
2. Bossuet, éd. de 1846, t. VIII, p. 301.
3. Cf. Schürer, *op. laud.*, t. II, p. 460.

se trouve dans le livre de Daniel [1], qu'on est maintenant d'accord pour placer à l'époque macchabéenne, vers l'an 165 av. J.-C. Il est évident que l'idée de la résurrection a dû d'abord gagner du terrain et se préciser avant que l'on songeât aux devoirs qu'imposait aux vivants la comparution plus ou moins lointaine des morts devant la justice divine. En somme, tout concorde à prouver que la coutume de prier pour les morts s'est introduite, au premier siècle avant notre ère, dans certaines communautés juives, en particulier dans celles de l'Égypte, auxquelles appartenait le rédacteur du second livre des Macchabées. Elle n'avait pas encore trouvé d'accueil en Palestine à l'époque de l'enseignement de Jésus, qui n'en parle jamais, bien qu'il soit très affirmatif sur la vie future et le jugement des âmes suivant leurs mérites. En Égypte même, où l'on en suit la trace, les résistances et les hésitations durent être nombreuses [2]. Rien ne prouve qu'à l'époque d'Akiba, vers 130 ap. J.-C., cette doctrine eût pénétré dans le rituel des synagogues; mais rien non plus ne nous défend de l'admettre. C'est alors aussi, sans doute, qu'elle fut adoptée par les communautés chrétiennes naissantes, de sorte que Tertullien, en l'an 200, put en parler comme d'un usage établi.

Ainsi Bossuet a eu raison de dire que la coutume de prier pour les morts a été transmise par la Synagogue à l'Église, bien qu'il se soit étrangement abusé sur l'ancienneté de cet usage et sur son universalité parmi les Juifs. Mais nous ne pouvons nous en tenir à ce résultat. Nous devons nous demander comment l'idée de l'intercession des vivants pour les morts a pénétré dans la pensée juive au premier siècle avant

1. Daniel, XII, 2; cf. Schürer, *ibid.*

2. Dans le IVe Esdras, qui date probablement de 97 après J.-C. et qui est l'œuvre d'un juif alexandrin, la doctrine de l'intercession est mentionnée comme une nouveauté théologique mal définie. « Seigneur, dit Esdras à l'ange, au jour du jugement, les justes pourront-ils intercéder pour les pécheurs aux yeux du Très-Haut? » Et l'ange répond : « Il n'y aura personne qui rejette son fardeau sur son semblable, car chacun subira ce qu'il mérite et sera responsable de ses actions. » (Trad. Basset, p. 64.)

notre ère, pour se répandre de là dans toutes les églises chrétiennes jusqu'à la Réforme.

Comme le livre II des Macchabées est l'œuvre d'un Juif d'Alexandrie, que les deux premiers auteurs qui le citent sont des Juifs alexandrins, il est naturel que nos regards se tournent d'abord vers l'Égypte — non pas vers la vieille Égypte des Pharaons contemporains d'Abraham, mais vers l'Égypte hellénisée où les Juifs alexandrins ont vécu et dont ils ont subi l'influence.

Or, nous possédons, à ce sujet, un texte très important de Diodore de Sicile, qui visita l'Égypte vers l'an 50 av. J.-C. [1]. « Au moment, dit-il, où la caisse qui contient le mort est placée sur la barque, *les survivants invoquent les dieux infernaux et les supplient de l'admettre dans la demeure réservée aux hommes pieux*. La foule y joint ses acclamations accompagnées de vœux *pour que le défunt jouisse dans l'Hadès de la vie éternelle, dans la société des bons.* » Ce texte peut être rapproché de certaines prières qui font partie des rituels égyptiens et qui avaient pour but d'aider le mort dans son voyage vers le séjour des bienheureux [2]. « C'est le moment solennel, écrit M. Maspero, celui où le mort, quittant la ville où il a vécu, commence le voyage d'outre-tombe. La multitude assemblée sur les berges le salue de ses souhaits : « Puisses-tu aborder en paix à l'Occident de Thèbes! — En paix, en paix vers Abydos ! — Descends en paix vers Abydos, vers la mer de l'Ouest [3] ! » Si les textes égyptiens, du moins à ma connaissance, n'offrent pas l'équivalent exact de la prière rapportée par Diodore, le dire de cet historien, témoin oculaire, n'en est pas moins très digne de foi. Il est d'ailleurs confirmé par toute une série d'épitaphes grecques d'Égypte, de l'époque impériale, mais païennes, où l'on trouve des formules comme celles-ci : « Sérapis! donne-lui la victoire sur ses ennemis ! » (il s'agit des ennemis que le mort pouvait rencontrer dans son

1. Diodore, I, 91 (trad. Hœfer, p. 107).
2. Révillout, *Revue égyptologique*, 1885, p. 42.
3. Maspero, *Lectures historiques*, p. 149.

voyage vers le pays de félicité). — « Fais-lui bon accueil, seigneur Sérapis [1] ! » M. Revillout, qui s'est occupé de ces textes, a fort justement remarqué que, dans les épitaphes chrétiennes de l'Égypte, les prières des survivants pour les morts sont beaucoup plus fréquentes que dans les épitaphes contemporaines des autres pays, comme si les chrétiens de la vallée du Nil avaient subi, à l'exemple des Juifs, ou par leur entremise, l'influence des traditions religieuses indigènes. Là où M. Révillout paraît faire erreur, c'est lorsqu'il écrit à ce propos [2] : « Les prières pour les morts... n'apparaissent chez les Juifs que lors de leurs grandes luttes avec les rois de Syrie sous les Macchabées et peut-être par une influence égyptienne. Il ne faut pas oublier, en effet, qu'à cette époque, les Ptolémées étaient certainement les appuis secrets des Juifs contre les Séleucides, comme les Pharaons l'avaient été autrefois contre les gouverneurs assyriens. » J'estime, pour ma part, que les prières en question ne paraissent, chez les Juifs, qu'un demi-siècle environ après les Macchabées et que l'influence exercée à cet égard par l'Égypte est simplement due à l'existence d'une nombreuse colonie juive dans ce pays. La politique des Lagides n'y fut pour rien. A l'époque de la prédication de Jésus, Philon estimait qu'il y avait un million de Juifs en Égypte (contre 180.000 en Asie Mineure et 8.000 à Rome) et il nous apprend qu'ils peuplaient, à Alexandrie, deux quartiers sur cinq [3]. Rien de surprenant à ce qu'une agglomération juive aussi considérable ait rayonné au dehors et que ses idées, influencées par les spéculations gréco-égyptiennes, se soient répandues non seulement en Syrie, mais dans d'autres parties du monde hellénique.

Je crois trouver une trace de cette propagande à Corinthe, ville dont les relations commerciales avec Alexandrie étaient continuelles et qui possédait une colonie juive importante. Saint Paul y constate l'usage de se faire baptiser *pour les*

1. *Corpus inscr. græc.*, 4710, 4712 *b*.
2. *Revue égyptologique*, 1885, p. 45.
3. Philon, *in Flacc.*, 6 et 8. Cf. Th. Reinach, art. *Judæi*, dans le *Dictionnaire des antiquités* de Saglio, p. 622.

morts, c'est-à-dire afin d'assurer aux morts non baptisés le salut éternel[1] — pratique d'intercession qui rentre dans l'ordre de celle indiquée au second livre des Macchabées. Ce baptême n'était d'ailleurs pas le baptême chrétien, mais celui que subissaient les Prosélytes[2], Grecs qui se convertissaient au judaïsme et qui préparaient ainsi le terrain à la formation des communautés chrétiennes[3].

Comme conclusion de ce qui précède, nous pouvons admettre l'origine égyptienne de la prière pour les morts. Mais le christianisme s'est développé dans le monde héllénique plutôt qu'en Égypte et l'on a le droit de se demander si, dans ce monde même, il ne trouva pas certaines idées analogues qui purent favoriser l'éclosion de sa doctrine sur l'efficacité des prières pour les morts.

Nous avons dit, en commençant, que l'antiquité classique ignorait ces prières, parce que le mort, aux yeux des Grecs et des Romains, était un dieu. Toutefois, à côté de cette conception primitive, on en constate une autre, qui se rapproche bien davantage de celle des modernes. Les morts sont soumis à un jugement, en raison de la conduite qu'ils ont tenue pendant leur vie; les uns sont envoyés ensuite aux Champs Élysées, séjour des bienheureux ; les autres sont précipités dans le Tartare. Il est même question, dans le VI[e] livre de l'*Énéide*, du Purgatoire et des Limbes, conceptions qui ont passé dans l'eschatologie chrétienne et y tiennent encore une grande place. Évidemment, entre cette manière de voir et celle que Fustel a retrouvée au fond des religions de la Grèce et de Rome, il y a incompatibilité absolue. Au lieu d'être un dieu ou un demi-dieu, le mort est un *prévenu*, menacé de peines plus ou moins longues, qui doit se justifier ou se purifier par la souffrance avant d'être admis dans le cercle des élus ; là même,

1. Paul, *Epist. I Cor.*, 15, 29.
2. Schürer, *op laud.*, t. II, p. 569.
3. Discuter en détail le baptême pour les morts m'entraînerait trop loin. Je ferai remarquer seulement qu'Épiphane attribue cette pratique (que saint Paul ne blâme pas) aux Cérinthiens ; or, Cérinthe paraît avoir été un Juif d'Égypte [Voir plus haut, p. 314.]

il ne sera qu'un mort privilégié, non un dieu, bien différent de cet Agamemnon d'Eschyle, auquel Électre demande, dans une prière, non seulement la réussite de ses projets, mais la vertu.

Il est remarquable que la même dualité d'opinions se constate en Égypte, en Italie et en Gaule; dans ces trois pays, comme en Grèce, la mort est censé tantôt habiter sa tombe, où il reçoit des hommages et rend même des oracles, tantôt émigrer vers une région lointaine, au prix d'un voyage semé de fatigues et de dangers. De ces deux conceptions, en Grèce du moins, la première paraît être celle de la religion officielle — la seconde, celle de la religion populaire. Avec le temps, la religion officielle dépérit, sous les atteintes de la science et de la conscience; en revanche la religion populaire — qui n'est pas nécessairement la plus récente, mais celle des classes inférieures — se développe, s'habille de formules philosophiques ou morales et tend à régner exclusivement sur les âmes qui ne sont pas encore détachées de toute religion.

En Grèce et dans l'Italie méridionale, la religion populaire s'appelle l'orphisme. Au VI^e siècle, elle trouve un législateur en Pythagore; au IV^e, elle marque d'une empreinte profonde la pensée de Platon; à l'époque de Jésus, elle inspire Virgile, qui, dans sa IV^e *Églogue*, dans le VI^e livre de l'*Énéide*, se fait l'interprète du messianisme et de l'eschatologie orphique. Un siècle plus tard, elle commence à exercer son influence sur la pensée chrétienne et cela, sans que les premiers chrétiens en fassent mystère. Le poète Orphée figure, comme un précurseur de Jésus, sur les sarcophages chrétiens et sur les peintures des catacombes [1]. Tout le mysticisme du christianisme primitif, qu'on appelle la gnose, est pénétré d'éléments orphiques [2]. Le paganisme mourant ne cesse de s'en imprégner. Au III^e siècle encore, l'empereur Alexandre Sévère, dévot éclectique, réunit, dans son oratoire impérial, les images d'Orphée, d'Apollonius de Tyane et de Jésus.

Or, il y a toute apparence que l'orphisme populaire, sur

1. Cf. A. Heussner, *Die altchristlichen Orpheusdarstellungen*, Cassel, 1893.
2. Dieterich, *Nekyia*, Leipzig, 1893, p. 172 et *passim*.

lequel nous sommes malheureusement peu renseignés, connaissait les prières et les sacrifices pour les morts. Nous possédons, à ce sujet, deux textes, l'un de Platon, l'autre d'un poète orphique anonyme, où il est question de cérémonies par lesquelles les hommes croyaient racheter les fautes ou les crimes de leurs aïeux. Ces textes prêtent l'un et l'autre à contestation[1] et je crois inutile d'y insister ici. Ce qui, à mes yeux, est plus concluant au point de vue du problème qui nous occupe, c'est le fait qu'Hérodote et Diodore ont signalé l'analogie entre les doctrines orphiques, pythagoriciennes et égyptiennes et que Diodore appuie particulièrement sur les emprunts faits par Orphée aux croyances des Égyptiens touchant la vie future[2]. « Au dire des Égyptiens, écrit-il[3], Orphée a rapporté de son voyage les cérémonies et la plupart des rites mystiques célébrés en mémoire des courses de Cérès, *ainsi que les mythes de l'enfer.* » Lorsque les anciens expliquent les analogies entre l'orphisme et la théologie égyptienne par l'hypothèse d'un voyage d'Orphée en Égypte, nous pouvons n'attacher à cette explication aucune importance; mais il n'en est pas de même des analogies elles-mêmes, constatées par des gens qui connaissaient beaucoup mieux que nous les rites et les doctrines qu'ils comparaient. Nous admettrons donc, non pas une influence égyptienne sur l'orphisme primitif — qui est possible, sans être démontrée — mais une ressemblance étroite entre les rites orphiques et les rites égyptiens. Sur un point, d'ailleurs, qui présente une importance considérable, nous sommes à même, depuis quelques années, de contrôler et de vérifier cette ressemblance. Dans plusieurs tombes du IIIe et du IIe siècle av. J.-C., découvertes dans l'Italie méridionale et en Crète, on a trouvé les fragments d'un petit poème orphique, gravé sur des tablettes d'or, qui est comme un guide pour le défunt dans son voyage d'outre-

1. Platon, p. 364 E-365 A; *Orphica* éd. Abel, p. 237. J'ai discuté ces passages dans la *Revue de Philologie*, 1899, p. 228, répondant aux doutes exprimés par M. Tannery, *ibid.*, p. 126 [voir plus haut, p. 312-315.]
2. Hérod., II, 81; Diod., I, 92.
3. Diod., I, 96.

tombe, destiné à le mettre en garde contre les périls surnaturels qui le menacent[1]. Or, ce guide est l'équivalent exact — avec la sobriété de la pensée grecque en plus — du *Livre des Morts* dont on plaçait des extraits dans les tombes égyptiennes et qui avait aussi pour but de soustraire le mort aux dangers qui l'entouraient dans son voyage vers le pays des bienheureux[2].

Nous croyons donc pouvoir conclure que l'idée des prières et des sacrifices pour les morts était à la fois égyptienne et orphique. Par l'Egypte, elle a pénétré chez les Juifs alexandrins et dans le vaste domaine que sillonnait le commerce d'Alexandrie ; par l'orphisme, elle s'est répandue en Grèce, en Asie Mineure, en Italie. Le terrain était bien préparé, comme par un double labour, à cette révolution des croyances qui substitua au mort divinisé le mort tremblant de paraître devant son juge et à la prière que l'on adressait au mort celle qu'on adresse encore à Dieu pour qu'il accorde au mort la béatitude.

1. *Inscriptiones græcæ Italiæ*, nos 638, 641, 642 ; *Bull. de Corresp. hellén.*, 1893, p. 121.

2. Ce rapprochement, indiqué d'abord par M. Dieterich (*De hymnis orphicis*, Marbourg, 1891, p. 41), a été ingénieusement développé par M. Foucart dans son premier mémoire sur les mystères d'Eleusis (Paris, 1895).

Le roi supplicié [1].

Lors de la publication, vers la fin de 1900, de la nouvelle édition du célèbre ouvrage de M. Frazer, *The golden Bough*, une partie inédite du troisième volume causa une sensation voisine du scandale : c'est celle où M. Frazer, s'autorisant des observations faites par MM. Wendland, Cumont, Parmentier et d'autres savants, propose, sous toutes réserves d'ailleurs, de reconnaître un élément rituel et mythique dans la tragédie du Golgotha. De longues discussions, dont c'est à peine si l'écho est parvenu en France, se sont élevées à ce sujet chez nos voisins. La question est assez importante et touche d'assez près à l'anthropologie pour que nous la résumions ici avec quelque détail.

I

Beaucoup de pays connaissent une coutume périodique analogue à celle des Saturnales romaines et caractérisée par la suspension momentanée des lois civiles et morales ; ce sont des périodes d'exaltation, de joie exubérante, qui coïncident généralement avec les semailles ou avec la moisson. Les Saturnales romaines passaient pour commémorer le règne heureux de Saturne, époque où il n'y avait ni discorde entre les hommes, ni distinctions sociales, ni contrainte d'aucune sorte ; toutefois, cet âge d'or était marqué d'une tache sombre, car, disait-on, les sacrifices humains y avaient été en honneur. Mais dans les Saturnales romaines, qui duraient sept jours, il ne restait aucun souvenir de cette horrible coutume. Leur trait caractéristique était la licence permise aux esclaves, qui devenaient pour un temps les maîtres de la maison. Le sort désignait un individu qui prenait le titre de *roi* et qui distri-

1. [*L'Anthropologie*, 1902, p. 620-627.]

buait à ses sujets des ordres bizarres, comme de chanter, de danser, de porter sur son dos une joueuse de flûte, etc. C'était, aux yeux des Romains, comme une dérision de la royauté.

En province, les choses se passaient de même, mais avec des traits, si l'on peut dire, plus archaïques. Nous connaissons les détails de la fête des Saturnales dans une troupe de soldats romains campés sur le Danube, à Durostolum, sous les règnes de Maximien et de Dioclétien ; ils se sont conservés dans une relation du martyre de saint Dasius, publiée en 1897, d'après un manuscrit grec de la Bibliothèque Nationale, par M. Cumont [1]. Trente jours avant la fête, les soldats désignaient au sort un beau jeune homme qu'ils habillaient en roi et qui, censé représenter le bon roi Saturne, paradait entouré d'une brillante escorte, avec le droit d'user et d'abuser de sa puissance. Le trentième jour, on l'obligeait à se tuer sur l'autel du dieu Saturne qu'il personnifiait. En 303, le sort tomba sur le soldat chrétien Dasius, qui refusa de jouer un rôle où il aurait dû se souiller de débauches avant de mourir ; on le décapita à Durostolum le vendredi 20 novembre, qui était, ajoute la relation, le 24e jour de la lune.

Le roi des Saturnales à Rome n'est plus, à l'époque classique, qu'un roi de théâtre, un pître inoffensif ; mais l'histoire de saint Dasius paraît prouver qu'à une époque plus ancienne ce roi perdait la vie avec la couronne et que la fête se terminait par un de ces sacrifices humains dont les auteurs ont conservé vaguement le souvenir [2]. Bien plus, l'homme immolé — et cela est essentiel — était le représentant d'un dieu.

Le Carnaval des peuples chrétiens n'est pas autre chose que les Saturnales romaines. Or, en Italie, en Espagne, en France, là où l'influence romaine a été la plus durable et la

1. Cumont, *Analecta Bollandiana*, t. XVI et *Man*, 1901, p. 66 ; Parmentier, *Revue de Philologie*, 1897, p. 143 ; A. Lang, *Man*, 1901, p. 83.

2. Dans l'hypothèse, bien entendu, où le rite de Durostolum aurait été une reviviscence d'un très vieil usage. Il est cependant bien possible qu'il n'ait été qu'une forme plus barbare d'un usage anodin ; on a beaucoup de traces dans l'Empire romain, depuis le IIe siècle, d'un endurcissement des mœurs et d'un recul des intelligences. Cela s'explique, en grande partie, par l'invasion des cultes orientaux.

plus profonde, un trait caractéristique du Carnaval est la fabrication d'une figure grotesque, qui personnifie la fête et qui, après une courte carrière de gloire, est détruite ou brûlée en public. Ce roi du Carnaval n'est donc qu'une survivance de Saturne.

A Rome, lorsque l'année commençait le 1er janvier, on célébrait les Saturnales en décembre ; mais du temps qu'elle s'ouvrait le 1er mars, les Saturnales se plaçaient en février ou au commencement de mars, date qui est restée celle du Carnaval. La fête des *Matronalia*, où les femmes esclaves jouissaient des mêmes privilèges que les esclaves mâles aux Saturnales, n'a jamais cessé d'être célébrée le 1er mars. C'était la saison du labourage et des semailles, évidemment propre à la célébration du culte de Saturne qui est, par excellence, un dieu agricole (*sata*).

Des coutumes analogues aux Saturnales romaines existaient en Crète, à Thessalie, à Olympie, à Rhodes et ailleurs. Le Saturne grec s'appelait Kronos et l'on connaît des traditions qui associent à son culte des sacrifices humains. Les Rhodiens sacrifiaient annuellement un homme à Kronos; plus tard, la victime choisie était, comme chez les Celtes du temps de César, un condamné de droit commun. Cet individu était conduit en dehors de la ville, enivré et égorgé. Plus singulière encore était la fête des *Sacaea*, qui durait cinq jours à Babylone. Comme à Rome, les esclaves y devenaient les maîtres et, dans chaque maison, un esclave habillé en roi et portant le titre de *Zoganes* exerçait un éphémère pouvoir. En outre, un condamné était habillé en roi et autorisé à se conduire en conséquence, jusqu'au point d'user des concubines royales ; à la fin de la fête, il était dépouillé de ses beaux vêtements, flagellé et pendu ou crucifié. Ces détails ont été empruntés par Athénée et Dion à des auteurs antérieurs de plusieurs siècles à l'ère chrétienne.

La fête babylonienne des Sacaea se plaçait au commencement de l'année, vers le 25 mars; elle est peut-être identique à une fête en l'honneur du grand dieu Marduk, qui est mentionnée dans les plus anciens textes babyloniens.

M. Zimmern, en 1891, a reconnu dans la fête des Sacaea l'origine de la fête juive de *Pourim* (« les sorts »). Il est d'abord question de cette fête dans le livre d'Esther, postérieur au retour des Juifs de la captivité et datant au plus tôt du IVe siècle av. J.-C. Le livre d'Esther, qui est un roman, a été écrit pour expliquer l'origine de la fête de Pourim. C'était une bacchanale qui durait deux jours et qui, au XVIIIe siècle encore, était célébrée avec une liberté et un tapage scandaleux. On connaît l'histoire d'Esther. Le roi de Perse a un vizir, Haman, qui a été offensé par un Juif, Mardochée, et qui a préparé une potence où il espère faire pendre son ennemi, tandis que lui, vêtu du costume royal, portant la couronne et monté sur le propre cheval du roi, se promènera glorieusement à travers la ville. Mais, grâce à Esther, les rôles sont renversés : Assuérus fait pendre Haman et rendre les honneurs royaux à Mardochée. Il y a là un souvenir du Zoganes des Sacaea, réparti, si l'on peut dire, entre deux acteurs, l'un qui espère jouer au roi et qui est pendu, l'autre qui joue au roi, mais échappe au destin qu'on lui préparait. Les affinités babyloniennes de cette histoire sont encore accusées par le nom de Mardochée (*Mordecai* = Marduk) et celui d'Esther (analogue à la déesse babylonienne Istar, l'Astarté des Grecs). Quant à Haman, on a voulu l'identifier à un dieu élamite du même nom. Quoi qu'il en soit, il est certain que les Juifs, en célébrant les fêtes de Pourim, avaient coutume de crucifier une effigie de Haman et de la brûler ; une loi du Code Théodosien le leur interdit, l'emploi de la croix dans cette cérémonie étant considéré comme injurieux pour les chrétiens ; mais l'usage de pendre ou de brûler un simulacre de Haman a continué, dans les communautés juives, jusqu'à nos jours.

En Perse même, nous savons par Dion que la fête babylonienne des Sacaea s'était implantée et nous connaissons aussi une fête analogue à celle de Pourim, qui se célébrait tant à Babylone qu'en Perse. Au commencement du printemps, on juchait sur un âne un homme imberbe et on le promenait en triomphe à travers la ville. Il maniait un éventail et se plai-

gnait de la chaleur; le peuple lui jetait de la neige ou de l'eau froide. Au cours de sa promenade, il s'arrêtait aux portes des riches et leur imposait des contributions; en un mot, le pître jouait, jusqu'à la fin de la journée, le rôle d'un jeune Roi Soleil. Si, le soleil couché, il ne trouvait pas moyen de se cacher, il recevait la bastonnade; sans doute, à une époque plus ancienne, il était mis à mort. La cavalcade du « roi imberbe » ressemble à la promenade triomphale de Mardochée telle qu'elle est décrite dans le Livre d'Esther.

II

Dans un article de l'*Hermes*, publié en 1898, un savant allemand, M. P. Wendland, a signalé les analogies entre le traitement infligé à Jésus par les soldats romains à Jérusalem et le traitement du roi des Saturnales à Durostolum. Ainsi s'expliquerait le costume royal avec la couronne, imposés par la soldatesque à Jésus sous prétexte qu'il prétendait être le roi des Juifs.

La date fait difficulté, car les Saturnales romaines avaient lieu en décembre et Jésus fut mis à mort au printemps; mais il n'est pas impossible que la garnison romaine de Jérusalem se soit conformée à l'ancien usage, d'après lequel les Saturnales se plaçaient au commencement de l'année, autrefois fixé au mois de mars.

Toutefois, la ressemblance de la Passion avec les Sacaea est encore plus frappante que celle qu'elle présente avec les Saturnales. Voici le texte de Mathieu (XXVII, 26-31) : « Alors Pilate leur relâcha Barabbas; et après avoir fait fouetter Jésus, il le livra pour être crucifié. Et les soldats amenèrent Jésus au prétoire et ils assemblèrent autour de lui toute la compagnie. Et l'ayant dépouillé, ils le revêtirent d'un manteau d'écarlate. Puis, ayant fait une couronne d'épines, ils la lui mirent sur la tête et ils lui mirent un roseau à la main droite; et s'agenouillant devant lui, ils se moquèrent de lui en disant : « Je te salue, roi des Juifs ! » Et crachant contre lui, ils prenaient le roseau et l'en frappaient sur la tête.

Après s'être ainsi moqués de lui, ils lui ôtèrent le manteau et lui remirent ses habits et ils l'emmenèrent pour le crucifier ».

Comparez ce passage avec le traitement du roi des Sacaea, tel qu'il est rapporté par Dion Chrysostôme :

« Ils prennent un des prisonniers condamnés à mort et le font asseoir sur le trône royal ; ils le revêtent des habits royaux et le laissent boire, s'amuser et user des concubines du roi pendant plusieurs jours. Mais ensuite ils le dépouillent de ses vêtements, le flagellent et le mettent en croix ».

Assurément, et M. Frazer s'empresse de l'accorder, il peut n'y avoir là qu'une coïncidence ; toutefois, le manteau d'écarlate, la couronne (l'idée que la couronne d'épines est destinée à faire souffrir Jésus est très postérieure), le roseau ou sceptre, les hommages feints à une majesté que l'on va bientôt insulter et mettre à mort, tout cela ressemble singulièrement à un acte rituel. Un gouverneur romain aurait-il jamais toléré que ses soldats se conduisissent comme des pîtres avant de remplir leur office de bourreaux ?

M. Frazer s'est encore demandé si Jésus n'avait pas été crucifié en qualité de Haman, suivant le rituel, indiqué plus haut, de la fête de Pourim ; mais cette fête tombait le 14 Adar, c'est-à-dire exactement un mois avant la Pâque, qui est l'époque de la crucifixion. En général, on peut dire que M. Frazer a fort embrouillé son exposé en y faisant intervenir la question de Haman et de son contre-type Mardochée, auxquels les traditions consignées dans les Évangiles ne font pas la moindre allusion.

Ce qui est incontestable, c'est que les récits évangéliques se comprennent mieux si vraiment, à l'époque de l'année où ils se placent, un condamné devait être mis à mort après avoir été déguisé en roi. Pilate était plutôt sympathique à Jésus ; tout-puissant qu'il était, pourquoi ne lui a-t-il pas fait grâce ? Mais la coutume demandait une victime et tout ce que Pilate crut pouvoir faire, ce fut de laisser le choix entre Barabbas et Jésus.

Il faut observer aussi que, suivant le témoignage concor-

dant des quatre Évangiles, Pilate fit surmonter la croix d'une inscription portant que le supplicié était le roi des Juifs (INRI, *Jesus Nazarenus Rex Judaeorum*). Sous le règne d'un souverain aussi jaloux, aussi soupçonneux que Tibère, un gouverneur romain aurait-il osé, même en manière de plaisanterie macabre, qualifier de roi un condamné à mort, s'il ne s'était agi d'une formule admise par la coutume et régulièrement employée en cette occasion ?

Le personnage de Barabbas est bien singulier. On nous dit qu'à la fête de Pâque il était d'usage que le gouverneur romain délivrât un prisonnier que lui désignait le peuple ; Pilate essaya de persuader à la plèbe de choisir à cet effet Jésus. La foule, au contraire, demanda la mort de Jésus et la libération d'un certain Barabbas, qui était en prison pour sédition et pour meurtre. Mais pourquoi fallait-il qu'on libérât à cette occasion un prisonnier ? M. Frazer a supposé que le libéré devait parcourir les rues dans le costume royal et jouer le rôle de Mardochée, tandis que le condamné jouait celui de Haman. Rien n'autorise une pareille hypothèse ; mais il est certain que l'histoire, telle qu'elle nous a été racontée, ne se comprend pas. Chose curieuse, d'ailleurs, le nom de Barabbas est composé de deux mots araméens qui signifient *fils* et *père* : Barabbas est donc *Le Fils du Père*, c'est-à-dire exactement ce que croyait être Jésus. Barabbas devait être supplicié ; on supplicia Jésus qui mourut à la place de Barabbas ; c'est donc comme *Fils du Père* qu'il aurait été attaché sur la croix. M. Frazer est disposé à croire que Barabbas n'est pas un nom, mais un surnom, et qu'on donnait ce surnom à la victime choisie pour être exécutée à ce moment, peut-être parce que la Pâque, dans les pays syriens, avait été marquée à l'origine par le sacrifice du premier-né, c'est-à-dire du fils mourant pour le père. Nous sommes, on le voit, sur un terrain plus que mouvant, semé de fondrières et d'abîmes, où des feux follets nous attirent et nous égarent ; mais ce n'est pas une raison pour passer à l'ordre du jour et déclarer que tous ces indices de mythe et de rituel n'ont aucune valeur.

M. Wendland a exhumé une histoire de Philon qui vient

encore compliquer les choses. Philon, on le sait, était un philosophe juif, qui vivait à Alexandrie à l'époque de Jésus. Il raconte que lorsque Agrippa, petit-fils d'Hérode, eut reçu de Caligula à Rome la couronne de Judée, le jeune roi passa par Alexandrie sur la route de sa nouvelle capitale. La populace d'Alexandrie était anti-juive et se mit à tourner en dérision le roitelet juif. A cet effet, on saisit un pauvre fou nommé Carabas, qui errait nu à travers les rues, poursuivi par les lazzis des gamins ; on lui mit une couronne sur la tête, on lui donna un roseau en guise de sceptre, on l'habilla d'un semblant de robe royale et on l'entoura d'une garde d'honneur. La foule criait *Marin! Marin!* — mot qui, en syriaque, signifie « seigneur » — de manière à rendre plus évidente la satire à l'adresse du roitelet Agrippa. Voici donc encore une mascarade analogue à celle qui fut infligée à Jésus et c'est une preuve nouvelle que cette mascarade, à Jérusalem, ne fut pas une invention capricieuse, qu'elle était, au contraire, conforme à certains usages populaires de l'Orient. Mais qu'est-ce que le pauvre fou Carabas? Ce nom n'a pas de sens en hébreu ni en syriaque, alors qu'il est cependant certain que le pseudo-roi, opposé par la plèbe alexandrine au roitelet juif, devait être, lui aussi, un Juif. N'est-il pas tentant de supposer que *Carabas* est une faute de texte pour *Barabbas*, que ce n'est pas un nom propre, mais la désignation du roi de tréteaux qui figurait dans certaines fêtes analogues aux Saturnales et aux Sacaea?

Mais voici qui augmente encore l'imbroglio et épaissit les ténèbres [1]. Origène, vers 250 ap. J.-C., connaissait des manuscrits de l'Évangile de Mathieu où on lisait (XXVII, 16) : « Et il y avait alors un prisonnier insigne, nommé *Jésus* Barabbas ». Ce texte étrange se retrouve encore aujourd'hui dans certains manuscrits grecs, araméens et syriaques. Dans Marc, la première mention du nom de Barabbas est précédée des mots ὁ λεγόμενος : « Celui qui était appelé ou surnommé

1. Voir l'article *Barabbas* de l'*Encyclopaedia Biblica*. Ces derniers faits n'ont pas été allégués par M. Frazer.

Barabbas ». Serait-ce que cet homme s'appelait aussi Jésus et qu'on le désignait par le surnom de Barabbas pour le distinguer du Nazaréen ? Le fait de deux condamnés, l'un et l'autre appelés Jésus, est invraisemblable au point d'être inadmissible. C'est donc que *Barabbas* est bien un surnom et que, dans une source très ancienne, connue du rédacteur de l'Évangile de Matthieu, ce surnom ou ce sobriquet était appliqué à Jésus pour signifier « Jésus, Fils du Père ». Ainsi *Barabbas* serait, comme on dit, un doublet de Jésus et toute l'histoire du choix laissé à la plèbe aurait été inventée à plaisir pour expliquer ce double nom ! Ce sont là des conclusions bien graves et que j'indique sans les adopter. On entrevoit la possibilité, pour un esprit très pénétrant, de tirer de tous ces indices une théorie plausible ; pour moi, qui n'y vois pas clair, je me contente de signaler les éléments du problème, un des plus passionnants qui puisse se poser aux historiens.

M. Frazer, à la fin de son exposé, fait valoir les considérations que voici. Dès l'an 112 ap. J.-C., nous voyons, par la lettre de Pline à Trajan, quelles rapides conquêtes le christianisme avait déjà faites en Asie Mineure. Si l'on ne veut point avoir recours au surnaturel, il faut admettre que cette extraordinaire expansion d'une doctrine, qui semblait si étrange aux Grecs et aux Romains cultivés, doit tenir à ce qu'elle était préparée, sur le sol même de l'Asie occidentale, par la diffusion d'idées mystiques analogues dans les couches profondes de la population. Or, nous savons combien étaient répandus en Asie les cultes d'Atys et d'Adonis, dont le dogme essentiel était la mort injuste et la résurrection glorieuse d'un dieu. Nous savons aussi que ces Asiatiques étaient disposés à accueillir sans scepticisme, comme une histoire qui leur était déjà familière, le récit de l'exécution d'un innocent préalablement revêtu des insignes royaux. « L'histoire de la vie et de la mort de Jésus exerça une influence à laquelle elle n'aurait jamais pu prétendre si le grand docteur était mort, comme on le croit communément, à la façon d'un malfaiteur vulgaire. Elle répandit autour de la croix du Calvaire un nimbe de divinité que les multitudes reconnurent et

saluèrent de loin; le coup frappé au Golgotha fit vibrer à l'unisson mille cordes tendues et expectantes, partout où l'humanité avait appris la vieille, la très vieille histoire du dieu mourant et ressuscité[1] ».

Il est à souhaiter que le faisceau de preuves, de demi-preuves et d'indices, réuni par MM. Wendland, Cumont et Frazer, provoque les méditations et les recherches de nombreux savants. Pour le moment, rien n'est démontré, sinon le caractère secondaire des récits évangéliques de la Passion, qui, d'ailleurs, ne fait plus guère de doute depuis Strauss. Il s'agit d'aller plus loin et, par un examen minutieux des témoignages, de reconstruire un récit primitif qui rende compte de tous les développements ultérieurs de la légende. Cela, M. Frazer n'a pas prétendu le faire; mais celui qui réussira dans cette tâche ardue sera toujours l'obligé de M. Frazer.

1. Frazer, *The golden Bough*, 2e éd., t. III, p. 197.

Le culte de l'âne[1]

Parmi les accusations intentées par les premiers chrétiens aux païens, deux des plus fréquentes étaient celles d'adorer une tête d'âne et de manger de la chair humaine. Ces calomnies avaient déjà été lancées par les Grecs d'Égypte contre les Juifs; les chrétiens s'y trouvèrent exposés par le seul fait que l'Église sortait de la Synagogue. Mais si l'accusation d'anthropophagie est de celles que la malignité imagine sans peine, il n'en est pas de même de celle d'onolâtrie; depuis longtemps, les savants se préoccupent de savoir pourquoi et comment les Juifs, puis les chrétiens, ont été soupçonnés d'adorer un âne. M. Joseph Halévy croit avoir découvert le mot de l'énigme[2].

L'antisémite alexandrin Apion racontait, d'après un géographe du IIIe siècle nommé Mnaséas, l'histoire suivante. Autrefois, les Juifs et les Iduméens étaient en guerre pour la ville iduméenne de Dora. Un prêtre d'Apollon, Zabid, vint trouver les Juifs et leur promit de leur livrer Apollon, le dieu de Dora, qui se rendrait de lui-même à leur temple, à condition qu'ils s'éloigneraient tous de Jérusalem. Les Juifs le crurent et s'éloignèrent. Alors Zabid fabriqua une machine de bois dont il s'enveloppa et où il fixa trois rang de lumières; ainsi équipé, il se mit en marche, ayant de loin l'apparence d'une constellation. Zabid, profitant de la stupeur des Juifs, arriva à leur temple, *enleva la tête d'or de l'âne* et retourna à Dora.

Josèphe, qui rapporte ce conte, répond que le véritable

1. [*L'Anthropologie*, 1903, p. 183-186.]
2. *Revue sémitique*, 1903, p. 154 et suiv.

âne de l'affaire, c'est Apion, qui ne sait même pas que la ville de Dora n'est point en Idumée, mais en Phénicie, près du mont Carmel. Il remarque d'ailleurs combien il est absurde de supposer qu'un homme ait pu pénétrer sans obstacle dans le temple de Jérusalem et emporter de là une lourde tête d'âne en or massif.

Les historiens grecs Posidonius et Apollonius Molon racontaient qu'Antiochus Épiphane, en pillant le temple de Jérusalem, avait trouvé, dans le trésor, une tête d'âne en or. Mais il y découvrit encore autre chose. Le sanctuaire renfermait une statue en pierre, représentant Moïse monté sur un âne, tenant un livre dans ses mains. Apion ajoutait qu'Antiochus y vit aussi un Grec couché sur un lit, que l'on engraissait de toutes sorte de victuailles, dans l'intention de le sacrifier et de le manger rituellement. Cet horrible festin exigeait chaque année une victime[1].

M. Büchler a supposé que ces accusations d'onolâtrie et d'anthropophagie avaient primitivement été portées contre les peuples syriens en général et qu'Apion les appliqua spécialement aux Juifs pour les besoins de sa cause. L'anecdote de Mnaséas s'expliquerait comme suit. Il y avait en Idumée une ville nommée *Adora*, qui était en lutte avec une bourgade voisine. Zabid l'*Adorien* vola la tête d'âne dans le temple de la bourgade inconnue et la rapporta dans la sienne, qui était vouée au culte d'Apollon; ces enlèvements d'idoles sont fréquents dans toute l'histoire de l'Orient. D'autre part, certaines pratiques des cultes syriens pouvaient donner lieu à l'accusation d'anthropophagie, et, quant au culte de la statue de Moïse, M. Büchler a rappelé un passage d'Épiphane (IVe siècle), qui signale précisément ce culte dans l'Arabie Pétrée.

M. Halévy a bien raison de repousser l'explication de M. Büchler. Jamais une rivalité entre deux obscurs villages n'aurait pu donner naissance à la fable rapportée par les historiens

1. Voir les textes reproduits et traduits dans le recueil de M. Th. Reinach, *Textes d'auteurs grecs et latins relatifs au judaïsme*, Paris, 1895.

grecs. C'est dans des faits palestiniens mal compris, mais là seulement, qu'il convient d'en chercher la source. M. Halévy l'a essayé.

Il existait un vieil antagonisme, ou plutot une haine intense (car il s'y mêlait des motifs religieux), entre les Juifs et les Samaritains, entre Jérusalem et Samarie. La *Genèse* raconte que Sichem (en hébreu « épaule »), fils de Hamor (en hébreu « âne »), prince de la ville de Sichem, viola Dina, la fille de Jacob. Sichem + Hamor, cela fait « un dos d'âne », d'où M. Halévy suppose qu'aura *pu* naître une légende populaire attribuant le culte de l'âne aux Sichémites. Dans les *Juges* (IX, 28), il est parlé avec mépris des « hommes d'Hamor, père de Sichem » ; donc, Hamor est l'objet d'une sorte de culte à Sichem (survivance d'un culte totémique, n'en déplaise à M. Halévy, qui ne veut pas entendre parler de totems chez les Juifs). Après tout, le culte de l'âne ne serait pas plus extraordinaire à Sichem qu'en Phrygie, où la légende du roi Midas nous prouve cependant qu'il existait.

Quand les Grecs de la côte attribuèrent le culte de l'âne aux Juifs de Sichem, il était assez naturel qu'ils en soupçonnassent tous les Juifs indistinctement, en particulier ceux de Jérusalem.

Aux yeux de M. Halévy, l'histoire de Mnaséas doit s'entendre presque à la lettre. La ville de Dora, non loin d'*Apollonias*, possédait un temple de Resheph, l'Apollon phénicien. Dora est en guerre avec Sichem, la ville Samaritaine. Zabid, citoyen de Dora, va trouver les Sichémites et leur promet de faire venir la statue d'Apollon dans leur temple. Au lieu de cela, par une ruse de guerre, favorisée par la stupidité proverbiale des Samaritains, il enlève l'idole des Sichémites, la tête d'âne en or.

Cette même ville de Sichem rendait un culte à Moïse, en qui elle voyait le véritable sauveur du monde et une incarnation de Jéhovah. L'existence, dans le temple de Sichem, d'une statue de Moïse monté sur un âne est d'autant moins invraisemblable que les Samaritains ne répugnaient pas, comme les autres Juifs, aux simulacres religieux.

« Comme on le voit, conclut M. Halévy, la légende que nous étudions n'est peut-être pas aussi dépourvue de fondement qu'on est tenté de le croire. Elle pourrait avoir un fond de réalité si l'on en place le berceau dans le sanctuaire samaritain du mont Garizim. » En revanche, transportée à Jérusalem, elle devient absurde. Cette transposition est l'œuvre d'écrivains grecs qui raisonnaient ainsi : « Pourquoi les Juifs de Jérusalem n'auraient-ils pas le même culte qu'ils attribuent aux Juifs (Samaritains) de Sichem ? »

Reste le Grec captif et engraissé. M. Halévy remarque que les Grecs d'Égypte appelaient le Dieu des Juifs *Iaô*, l'âne *eiô* (en copte)[1] et les Grecs *iaones* (singulier *iaôn*). Il y aurait donc eu confusion, par voie de calembour, entre le Dieu, l'âne et le Grec mangé rituellement. Cela est trop ingénieux pour être vrai. L'accusation d'anthropophagie, entre gens de religions différentes, n'est que le suprême effet de l'*odium theologicum* ; il n'est pas besoin de calembours pour l'expliquer[2].

L'accusation d'onolâtrie fut portée contre les chrétiens avec une ténacité singulière. Sous Septime Sévère, à Carthage, un gladiateur promena à travers la ville une figure d'âne avec l'inscription : « Dieu des chrétiens »[3]. Tout le monde connaît le graffite découvert au Palatin à Rome, représentant un homme à tête d'âne *qui paraît crucifié*, à côté duquel se tient un autre homme en prière avec l'inscription : « Alexamène adore son Dieu »[4]. Mais M. Wuensch semble avoir démontré, à la suite de Haupt, que l'interprétation ordinaire de ce graffite est inadmissible. Ce savant a publié, en 1898, une série d'inscriptions sur plomb, découvertes dans des sarcophages en terre cuite sur la voie Appienne. Ce sont des imprécations

1. Déjà Bochart (*Hierozoic.*, I, 2, c. 18) rapprochait les mots *Pi iao* (bouche de Dieu) de *Pieo*, qui signifie « âne » dans un vocabulaire copte publié par Kircher (Smith, *Dict. of christ. antiquities*, s. v. *Asinarii*).

2. On sait que cette accusation est encore portée contre les Juifs, par de nombreux imbéciles en Orient et par quelques malandrins en Occident. En 1903, l'accusation de *meurtre rituel* s'est produite à trois reprises en Russie !

3. Tertullien, *Apolog.*, XVI.

4. Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne*, fig. à la p. 39 ; photographie *ap.* F. de Mély, *Le Saint Suaire*, p. 54, fig. 21.

contre des chevaux et des cochers du cirque, dont les auteurs sont les adeptes d'une secte gnostique, adoratrice de Typhon-Seth, dieu à tête d'âne. Le graffite du Palatin n'est donc pas une caricature du Christ : c'est la représentation grossière de l'hommage rendu à Typhon-Seth par un de ses adorateurs[1].

Si la légende de l'adoration de l'âne par les chrétiens est une calomnie inepte, il n'en est pas moins certain que l'âne occupe une place peu banale dans la tradition chrétienne primitive. Jésus fit son entrée à Jérusalem sur une ânesse accompagnée de son ânon (Matt., xxi, 7), afin que fût accomplie la prophétie : « Dites à la fille de Sion : Voici ton roi qui vient à toi, débonnaire, et monté sur un âne, sur le poulain de celle qui porte le joug. » Parce qu'il avait été la monture de J.-C. (et de la Vierge lors de la fuite en Égypte, suivant la tradition iconographique), l'âne a toujours joué un certain rôle dans la religion populaire. Il suffit de rappeler la *fête de l'âne*, qui se célébrait, au moyen âge, le jour de la Circoncision[2]. Une croyance assez répandue veut que le dos de l'âne soit marqué d'une croix, en mémoire de celui qu'il a porté.

Y aurait-il lieu d'établir un rapport quelconque entre la prétendue idole de Moïse monté sur un ânon et l'image familière de Jésus entrant sur une ânesse à Jérusalem ? Je me contente de poser la question, sans croire que nous ayons les moyens de la résoudre. Mais lorsqu'on cherche à démêler l'origine des traditions populaires, il ne faut jamais oublier que l'interprétation des images en a été l'un des facteurs les plus féconds.

1. Cf. Cagnat, *Revue archéol.*, 1899, I, p. 153.

2. Voir Du Cange, *Glossarium latin.*, au mot *Festum Asinorum* et les articles de F. Clément dans les *Annales archéologiques* de Didron, t. XV, p. 373 ; t. XVI, p. 26.

Satan et ses pompes[1].

Lorsque nous parlons de Satan et de ses pompes, nous entendons, par ces derniers mots, le luxe, les splendeurs et les vanités du monde, qui sont les pièges tendus à l'homme par la malice de l'éternel Tentateur. Il n'y a plus trace, dans cette expression, de l'idée de cortège, de convoi, qui est étymologiquement inhérente au mot *pompe*, du grec πομπή (cf. πέμπειν), par l'intermédiaire du latin *pompa*. Cependant le langage usuel n'a pas complètement perdu le souvenir de cette acception primitive, qui se retrouve dans l'expression *pompes funèbres*, inséparable de l'idée d'un convoi. Il est vrai qu'aujourd'hui *pompes funèbres* ne s'emploie guère qu'au pluriel; mais M[me] de Sévigné, dans une lettre du 10 mars 1687, parle de la « triomphante pompe funèbre » du grand Condé.

Pompa, au singulier, est aussi employé au XVII[e] siècle dans le sens de luxe et de splendeur, sans aucune idée de cortège. Il suffit de rappeler les premiers vers de *Bérénice* :

> Arrêtons-nous ici. *La pompe de ces lieux*,
> Je le vois bien, Arsace, est nouvelle à tes yeux.
> Souvent ce cabinet, superbe et solitaire,
> Des secrets de Titus est le dépositaire.

La pompe d'un cabinet « superbe et solitaire » exclut toute conception d'une cour brillante et d'un cortège impérial; *pompa* est ici simplement synonyme de magnificence, de luxe et de grandeur.

Littré cite, mais sans exemple à l'appui, l'expression connue : « renoncer à Satan, à ses pompes et à ses œuvres » et

1. [*Revue de l'Université de Bruxelles*, 1902, t. VIII, p. 97-112.]

dit que le mot *pompes*, employé dans cette acception, est un « terme de la chaire ». Il n'enregistre même pas, tant il est insolite, l'emploi du singulier de *pompe* dans le même sens. Cependant, à l'origine, on n'a point parlé *des pompes* de Satan, mais de *sa pompe*; et si l'on voulait se conformer au plus ancien usage de l'Église, tel qu'il est attesté par Tertullien, on emploierait toujours le singulier au lieu du pluriel.

Tertullien, dans son traité *De la Couronne*, s'exprime ainsi (§ 3) : « *Ut a baptismo ingrediar, aquam adituri ibidem, sed et aliquanto prius sub antistitis manu, contestamur nos renuntiare diabolo et pompae et angelis ejus.* » C'est-à-dire : « Pour commencer par le baptême, peu de temps avant de nous approcher de l'eau, nous déclarons, en présence du prêtre, que nous renonçons au diable, à sa pompe et à ses anges ». Tertullien énumère, dans ce passage, certaines pratiques rituelles consacrées par l'usage, mais dont il n'est pas question dans les Écritures saintes ; il veut montrer qu'elles n'en remontent pas moins à une haute antiquité, c'est-à-dire à l'âge apostolique. La phrase que nous avons citée est relative à la cérémonie dite de l'*abrenuntiatio*, par laquelle le païen qui se convertissait au christianisme et était sur le point de recevoir le baptême se dégageait, pour ainsi dire, de l'étreinte de Satan en renonçant solennellement à le servir. La formule usitée devait avoir été arrêtée de bonne heure, aussitôt que le christianisme, cessant de se propager parmi les Juifs — qui n'avaient pas besoin de renoncer à Satan — recruta des adeptes parmi les païens.

Que signifie, dans cette formule, le mot *pompe*? Il ne se rencontre pas une seule fois dans l'Évangile ni dans les autres écrits canoniques du Nouveau Testament ; nous devons donc en demander l'explication à Tertullien lui-même et à la langue de son temps.

Si *pompe* signifiait ici luxe ou magnificence, il serait singulier que ce mot fût placé entre Satan et ses anges ; on attendrait que l'on mentionnât d'abord le Tentateur et sa séquelle, puis l'ensemble des séductions qu'ils exercent. Une opinion répandue veut que, dans la formule d'*abrenuntiatio*,

les mots *pompa diaboli* désignent les cérémonies du culte païen, les spectacles et autres vanités; mais il est évident que cette assertion impliquerait l'emploi de *pompa* au pluriel, le singulier ne pouvant signifier une grande variété de pratiques telles que processions, adoration des idoles, sacrifices, jeux du théâtre et du cirque, etc. Donc, ici, *pompa* est synonyme de cortège et cet emploi paraît avoir été habituel dans la langue familière[1]. Cicéron (*Fam.*, II, 16) parle, dans une lettre, du cortège de ses licteurs, *molesta haec pompa lictorum meorum.* Térence et Plaute se sont servis l'un et l'autre du mot *pompa* dans le même sens [2].

Mais que faut-il entendre par le cortège du diable, *pompa diaboli?* Tertullien l'explique lui-même en ajoutant : *et angelis ejus.* Le cortège du diable se compose d'une multitude de démons, parmi lesquels se distinguent les anges rebelles qui se sont révoltés et ont été frappés avec lui. Au jour du Jugement, ces derniers partageront le sort de leur maître et seront précipités dans les flammes éternelles. Cette doctrine se trouve déjà dans saint Mathieu (xxv, 41). Le passage de l'évangéliste à ce sujet est important pour la question qui nous occupe, car le lien qu'il établit entre Satan et ses anges a certainement été présent à l'esprit de ceux qui ont fixé la plus ancienne formule d'*abrenuntiatio* : Τότε ἐρεῖ (le Fils de l'Homme) καὶ τοῖς ἐξ εὐωνύμων· Πορεύεσθε ἀπ' ἐμοῦ οἱ κατηραμένοι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον τὸ ἡτοιμασμένον τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ[3].

On se demandera s'il ne suffisait pas de renoncer à Satan et à ses anges et quelle idée accessoire était impliquée par le mot *pompa.* A cela il faut répondre, je crois, que les anges de Sa-

1. La *pompa circi*, qui fut prohibée par Constantin (Zozime, II, 31), n'était pas autre chose qu'un cortège; cf. l'article *Circus* dans le *Dictionnaire* de Saglio, p. 1193.

2. Térence, *Heautontimoroumenos*, IV, 4, 17 : « *Transeundum nunc tibi ad Menedemum est — Et tua pompa eo traducenda* ». — Plaute, *Curculio*, I, 1, 1 : « *Quo ted hoc noctis dicam proficisci foras — Cum istoc ornatu cumque hac pompa, Phaedrome?* »

3. « Ensuite il dira à ceux qui seront à sa gauche : Retirez-vous de moi, maudits! et allez dans le feu éternel, qui est préparé au diable et à ses anges ». (Version d'Ostervald.)

tan, les anges déchus, ne constituent pas tout le cortège du Tentateur, dont ils sont plutôt, si l'on peut s'exprimer ainsi, l'état-major ou le grand conseil. Il y a encore une multitude infinie de démons qui servent l'Esprit Malin sans que l'Écriture dise ni indique nulle part que ce soient des anges révoltés. Origène distingue nettement les anges du diable des autres démons[1]. Cette distinction découle nécessairement des textes, qui nous parlent d'innombrables démons errant parmi les hommes, mais n'attribuent jamais le rôle de tentateurs nomades aux anges déchus. Bien plus, on lit dans la seconde épître de Pierre (II, 4) : Ὁ θεὸς ἀγγέλων ἁμαρτησάντων οὐκ ἐφείσατο, ἀλλὰ σειραῖς ζόφου ταρταρώσας παρέδωκεν εἰς κρίσιν κολαζομένους τηρεῖσθαι, c'est-à-dire : « Dieu n'épargna pas les anges quand ils eurent péché, mais les ayant précipités dans le Tartare les livra aux chaînes des ténèbres pour être réservés jusqu'au jour du Jugement[2] ». Par un privilège singulier. le chef de ces révoltés, Satan, obtint la permission d'errer parmi les hommes, parce qu'il est, suivant le quatrième Évangile, le maître de ce monde, ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου[3] ; mais il est bien évident que les démons qui pullulent sur terre et dont l'expulsion est l'objet de tant de miracles ne sont pas identiques aux grands anges des ténèbres enchaînés par Dieu dans les Enfers. Ceux-là sont les lieutenants de l'armée de Satan ; les démons sont ses simples soldats et forment son cortège habituel, sa πομπή.

Voyons maintenant si les autres passages où Tertullien parle de la *pompa diaboli* admettent une interprétation analogue.

Dans son traité des *Spectacles* (IV), il interdit aux chrétiens la fréquentation des théâtres et des amphithéâtres. Pour jus-

1. Orig., *De Princip.*, 6.

2. Même doctrine dans *Jude*, 6. — M. Lesêtre, dans le *Dictionnaire de la Bible* (art. *Démons*, p. 1371), écrit : « Ils sont habituellement enchaînés dans les prisons infernales. » Cet « habituellement » n'est autorisé par aucun texte ; c'est un pieux expédient de l'exégèse orthodoxe pour dissimuler la contradiction entre l'enchaînement des anges coupables et les promenades continuelles de Satan parmi les hommes.

3. Jean XII, 31 ; XIV, 30. Cf. II *Cor.*, IV, 4 ; *Ephés.*, II, 2.

tifier cette interdiction, il rappelle tout d'abord la formule baptismale d'abjuration : « Quand nous entrons dans l'eau, dit-il, nous faisons profession de foi chrétienne suivant les paroles prescrites par la loi, en déclarant que nous avons renoncé au diable et à sa pompe et à ses anges (*renuntiasse nos diabolo et pompae et angelis ejus ore nostro contestamur*). Or, l'idolâtrie n'est-elle pas la chose principale, essentielle, à laquelle nous renonçons en renonçant au diable, à sa pompe et à ses anges, l'idolâtrie, d'où provient pour ainsi dire tout esprit immonde et malfaisant? (*Quid erit summum ac praecipuum, in quo diabolus et pompa et angeli ejus censeantur, quam idolatria, ex qua omnis immundus et nequam spiritus, ut ita dixerim...?*) Si donc il est établi que tout l'appareil des spectacles est fondé sur l'idolâtrie, il l'est aussi que notre abjuration dans le bain se rapporte aux spectacles, qui, par suite de l'idolâtrie, sont asservis au diable, à sa pompe et à ses anges (*igitur si ex idolatria universam spectaculorum paraturam constare constiterit, indubitate praejudicatum erit etiam ad spectacula pertinere renuntiationis nostrae testimonium in lavacro, quae diabolo et pompae et angelis ejus sint mancipata, scilicet per idolatriam*).

Autant que le mot « clair » convient à un passage quelconque de Tertullien, on peut dire que celui-ci marque clairement la signification de la formule *d'abrenuntiatio*. Renoncer à Satan, à sa pompe et à ses anges, c'est abjurer l'idolâtrie, *ex qua omnis immundus et nequam spiritus*. Ces derniers mots indiquent que l'idolâtrie est un hommage ou un culte rendu à diverses espèces d'esprits immondes et malins; il faut donc que les trois éléments dont se compose la formule désignent des esprits de ce genre, et non autre chose. Pour Satan et ses anges, cela ne fait pas de doute; donc, il en est de même du troisième terme, de la pompe, c'est-à-dire du cortège de Satan.

Les jeux de l'amphithéâtre, dit encore Tertullien (*Spectac.*, XII), ont été institués en l'honneur des morts, ou pour apaiser leurs mânes; or, c'est là de l'idolâtrie et un culte rendu aux démons. Quant aux processions solennelles qui accompagnent

ces jeux, elles ne sont pas moins suspectes dans leur splendeur; les repas sacrés de la veille ne vont pas sans la pompe du diable, sans l'invitation des démons : *Pultes pridianae sine pompa diaboli, sine invitatione daemonum non sunt.* Dans l'amphithéâtre même, il y a autant d'esprits immondes que d'assistants : *tot illic immundi spiritus consistunt quam homines capit amphitheatrum.*

Ce passage semble ne comporter aucune ambiguïté. Il est vrai que Tertullien y parle de cérémonies païennes, mais ce ne sont pas ces cérémonies qui constituent la pompe du diable; elles lui donnent seulement l'occasion de se déployer. La phrase *sine pompa diaboli, sine invitatione daemonum non sunt*, implique que ces deux expressions sont synonymes : la pompe du diable, ce sont les démons invités, c'est le cortège de Satan. Et ce cortège est si nombreux qu'il remplit tout l'amphithéâtre; il y a autant de démons que de spectateurs. M. Monceaux, paraphrasant ce passage sans idée préconçue et sans s'être interrogé sur le sens liturgique de *pompa diaboli*, a écrit, avec un sentiment très juste de la pensée de l'auteur : « Ils comptent sans leurs hôtes, sans le cortège du diable et de ses invités[1] ».

Dans le même livre (c. XXIV), Tertullien déclare que les spectacles ont été institués pour le diable, *propter diabolum*, et ont été organisés au moyen des choses qui relèvent de lui (*ex diaboli rebus instructa*). Donc, c'est là cette pompe du diable à laquelle on a formellement renoncé lors du baptême et il n'est pas admissible que l'on ait commerce avec les choses que l'on a abjurées : *Hoc erit pompa diaboli, adversus quam in signaculo fidei ejeramus; quod autem ejeramus neque facto, neque dicto, neque visu, neque prospectu participare debemus.* L'expression *res diaboli* est très vague; dans ce passage, elle est synonyme de *diaboli pompa* et semble impliquer que le sens de ces mots s'est élargi, qu'ils désignent non-seulement le cortège des démons, mais tout ce qui se rapporte à Satan ou dérive de lui. Remarquons, toutefois, que Tertullien

1. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, I, p. 264.

parle ici du diable, mais non des démons, dont il a cependant signalé avec insistance le rôle prépondérant dans les spectacles ; il en résulte que les *res diaboli* comprennent, au premier chef, ces génies du mal qui relèvent de Satan et sont les serviteurs de ses noirs desseins. Entendue au sens large, la *pompa diaboli* peut comprendre à la fois des choses et des personnes ; mais elle comprend surtout des personnes, qui sont les démons.

Il est encore question de *diaboli pompa* dans le traité de l'*Idolâtrie* (x). Des maîtres d'école, dit Tertullien, sont en contact perpétuel avec les idoles, qui se mêlent à leur enseignement et à toute leur activité. Ainsi, ils doivent célébrer les anniversaires de l'idole (sans doute de la divinité tutélaire du *ludus*) et alors « toute la pompe du diable est fréquentée » : *Idem fit idoli natali*; *omnis diaboli pompa frequentatur*[1]. Cette expression bizarre ne peut, à mon sens, signifier qu'une chose : c'est que la fête de l'idole est célébrée en l'honneur, ou avec l'assistance de tous les démons. On pourrait traduire librement : « Il lie commerce, à cette occasion, avec toute la séquelle de Satan. »

Un passage du traité *De Pudicitia* (v) n'est pas moins formel. Tertullien relève le fait que, dans le Décalogue, la prohibition de l'adultère est précédée de celle de l'idolâtrie et suivie de celle du meurtre. « J'observe, dit-il, une certaine pompe, une certaine dignité de l'adultère ; d'une part, l'Idolâtrie lui montre la voie ; d'autre part, le Meurtre le suit. Il occupe la place qu'il mérite entre les deux crimes les plus éminents, etc. » *Pompam quamdam atque suggestum aspicio moechiae, hinc ducatum idolatriae antecedentis, hinc comitatum homicidii insequentis*. N'est-il pas évident que la *pompa moechiæ* est assimilée ici à la *pompa diaboli*, qu'il ne s'agit ni d'une cérémonie païenne ni d'un étalage de vanité mondaine, mais simplement d'un cortège où les deux compagnons de l'Adultère sont l'Idolâtrie et l'Homicide ?

Si l'expression *pompae diaboli*, au pluriel, ne se trouve

1. Ce passage suffirait à prouver que Tertullien, quand il parle de la *pompa diaboli*, n'a pas en vue la *pompa circi*.

pas, à ma connaissance, dans Tertullien, ce n'est pas qu'il recule devant l'emploi, d'ailleurs classique, du pluriel *pompae*. Dans le traité *De cultu feminarum* (II, 9), il demande s'il est raisonnable pour une femme de se montrer avec un visage simple et modeste, alors qu'elle pare le reste de son corps de toute la frivolité du luxe et de la mollesse : « *Quid prodest faciem quidem frugi et expeditam et simplicitatem condignam divinae disciplinae exhibere, cetera vero corporis laciniosis pomparum et delitiarum ineptiis occupare?* »[1]. Donc, pour Tertullien, *pompae*, c'est le luxe, ce sont les ornements inutiles et, dans le même passage, il qualifie de *pompaticae* les femmes qui se parent avec excès. Il résulte de là que le pluriel *pompae*, dans le sens actuel de vanités mondaines, était connu de Tertullien, mais que, transcrivant la formule de la renonciation à Satan ou y faisant allusion, il s'est toujours servi du singulier *pompa*, employé dans le sens plus primitif et peut-être plus populaire de cortège ou d'escorte. On conçoit combien la confusion devait être prompte à s'établir, dans la formule liturgique elle-même, entre cette escorte de Satan, *pompa*, et les cérémonies et vanités de tout genre, *pompae*, qui relevaient de l'Esprit malin et de son culte.

Vers 230 se place la rédaction des Canons de Saint-Hippolyte, qui ne sont connus que par une traduction arabe, laquelle a été retraduite en latin. Voici le passage qui nous intéresse : *Quod si vero aliquis in fide vera erraverit, recipiatur cum gaudio interrogeturque de opificio, instruaturque per diaconum discatque in ecclesia RENUNTIARE SATANÆ ET POMPÆ EJUS TOTI*[2]. Il est évident que *pompa ejus tota* désigne tout le cortège de Satan, c'est-à-dire tous les anges rebelles et tous les démons ; je ne vois pas qu'une autre interprétation soit possible.

Saint Basile, né en 329, écrivait un siècle et demi après Tertullien; mais quand il s'occupe des usages et de la liturgie

1. Littré cite un texte du xv^e siècle où les *pompes* des femmes signifient leurs parures. Il est bien probable que c'est à l'imitation de Tertullien.

2. Duchesne, *Orig. du culte chrétien*, 2^me éd. (1898), p. 508, canon 61; cf. Harnack, *Altchristliche Litteratur*, p. 643.

du christianisme primitif, ce n'est pas un témoin qu'on puisse recuser, d'autant plus qu'il avait, dans la bibliothèque de Césarée, bien des ouvrages qui ne nous sont pas parvenus. Dans son traité sur le Saint-Esprit (xi), il parle des apostats qui renient l'Esprit, οἱ παραβάται οἱ τὸ πνεῦμα ἀρνούμενοι et leur rappelle les engagements solennels qu'ils ont pris au moment de leur baptême : « Qu'ont-ils confessé, et à quelle occasion? Ils ont confesssé qu'ils croyaient au Père, au Fils et au Saint-Esprit, lorsque, renonçant au diable et à ses anges, ils ont fait entendre ces paroles de salut » (Ὡμολόγησαν δὲ τί, ἢ πότε; Πιστεύειν εἰς πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα, ὅτε ἀποταξάμενοι τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ, τὴν σωτήριον ἐκείνην ἀφῆκαν φώνην). Il résulte de ce passage qu'aux yeux de saint Basile la formule imposée aux catéchumènes impliquait la renonciation au diable et à ses anges; il n'est pas question de la πομπή. Sans doute, il ne transcrit pas la formule complète, mais il en donne la partie essentielle, et s'il ne parle ni de la pompe de Satan, ni de ses œuvres, ni de son culte, c'est que tout cela lui semble impliqué dans la mention du Tentateur et des anges rebelles. Plus loin, dans le même traité (xxvii), il aborde la même question que Tertullien, celle des usages très anciens de l'Église qui ne sont pas prescrits par des textes formels des Écritures. Comme exemple il cite la renonciation à Satan et à ses anges et considère cette formule comme transmise par l'enseignement secret remontant à la tradition des Apôtres (τὰ ἐκ τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως διαδοθέντα ἡμῖν). On peut contester, et l'on a contesté récemment encore, la réalité de cette discipline de l'arcane et d'un enseignement esotérique du christianisme; mais là n'est pas pour nous la question. L'essentiel c'est que saint Basile, bien placé pour savoir en quels termes les catéchumènes renonçaient au paganisme, déclare expressément que la formule employée par eux, où il est question de Satan et de ses anges, remonte à l'âge héroïque du christianisme. Voici le texte : Ἀποτάσσεσθαι τῷ Σατανᾷ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ, ἐκ ποίας ἐστὶ γραφῆς; οὐκ ἐκ τῆς ἀδημοσιεύτου ταύτης καὶ ἀπορρήτου διδασκαλίας, ἣν ἐν ἀπολυπραγμονήτῳ καὶ ἀπεριεργάστῳ σιγῇ οἱ πατέρες ἡμῶν ἐφύλαξαν.

Ce qui vient d'être dit nous permet d'aborder un passage

célèbre des *Leçons mystagogiques* de saint Cyrille, évêque de Jérusalem, qui était né en 315 et, par conséquent, de quatorze ans plus âgé que saint Basile. Ces *Leçons mystagogiques*, au nombre de cinq, s'adressent aux nouveaux baptisés (μυσταγωγικαὶ κατηχήσεις πρὸς τοὺς νεοφωτίστους) et font suite aux dix-huit *Leçons catéchétiques* (κατηχήσεις φωτιζομένων)[1], qui s'adressent aux catéchumènes. Dans la première *Leçon mystagogique* (I, p. 307), il précise le rituel et la formulaire de la renonciation. Le catéchumène dit d'abord : *Je renonce à toi, Satan* (ἀποτάσσομαί σοι, Σατανᾶ); puis il ajoute : *et à toutes tes œuvres* (καὶ πᾶσι τοῖς ἔργοις σου); puis : *et à toute ta pompe* (καὶ πάσῃ τῇ πομπῇ σου); puis : *et à tout ton culte* (καὶ πάσῃ τῇ λατρείᾳ σου). L'auteur a pris la peine d'expliquer ce qu'il fallait entendre par ces mots. Les œuvres de Satan sont toutes les erreurs morales (πᾶσα ἡ ἁμαρτία); sa pompe, ce sont les théâtres, les cirques, les chasses et toutes les vanités de ce genre ; ce sont aussi les marchés tenus aux fêtes des idoles et tout ce qui est souillé par l'invocation des démons ; enfin, le culte de Satan, ce sont les hommages rendus aux idoles, les prières qu'on leur adresse, les offrandes, l'art augural, l'usage des amulettes, des imprécations, des formules magiques, etc. Des anges de Satan, il n'est plus question et sa pompe n'est plus son cortège, mais l'ensemble des plaisirs interdits qui sont souillés par l'invocation des démons (ἢ ἄλλα τοιαῦτα μιανθέντα τῷ τῶν παμμιάρων ἐπικλήσει δαιμόνων). Ces derniers mots seuls sont un souvenir de la conception première, qui fait figurer les démons, à titre exclusif ou à titre essentiel, dans la pompe ou le cortège de Satan[2].

Saint Ambroise, né vers 340, a parlé deux fois de la formule de renonciation. Dans le premier passage (*De Sacram.*, I, 2), il est question de renoncer au diable, à ses œuvres, au

1. Φωτιζόμενοι = les compétents (Duchesne, *Orig. du culte chrétien*, p. 316).

2. Les *Constitutions apostoliques* (IVe siècle) donnent la formule suivante : « Je renonce à Satan, à ses œuvres, à ses pompes, à ses cultes, à ses anges, à ses inventions et à tout ce qui est de son domaine » (VII, 41). (Ἀποτάσσομαι τῷ Σατανᾷ καὶ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ καὶ ταῖς πομπαῖς αὐτοῦ καὶ ταῖς λατρείαις αὐτοῦ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ καὶ ταῖς ἐφευρέσεσιν αὐτοῦ, καὶ πᾶσι τοῖς ὑπ' αὐτοῦ.) M. l'abbé Duchesne, en traduisant ce passage, a imprimé *usages* au lieu d'*anges*. (*Orig. du culte chrétien*, t. I, p. 317.)

siècle et à ses voluptés (*diabolo et operibus ejus, saeculo et voluptatibus ejus*). *Saeculum* et *voluptates* sont ici l'équivalent de la pompe et du culte dans Cyrille. Le second passage (*Hexam.*, I, 4, 14) est ainsi conçu : *Abrenuntio tibi*, *diabole, et angelis tuis et operibus tuis et imperiis tuis*. Mais les éditeurs benédictins font observer que quatre des meilleurs manuscrits suppriment les mots *et angelis tuis*; nous avons donc encore, comme dans le premier texte, le diable et ses œuvres, mais, au lieu du siècle et de ses voluptés, il est question des *imperia* du diable, ce qui répond au mot λατρεία de Cyrille, le culte et l'obédience étant presque synonymes. Dans la liturgie romaine actuelle, la formule, déjà usitée au moyen-âge, est la suivante : *Abrenuntias Satanae? Abrenuntio. Et omnibus operibus ejus? Abrenuntio. Et omnibus pompis ejus? Abrenuntio*[1]. La renonciation porte sur Satan, ses œuvres et ses pompes, ce dernier mot désignant évidemment non les démons, mais les cérémonies et les vanités qui relèvent de Satan, c'est-à-dire l'équivalent de ce que Cyrille appelle πομπή et λατρεία, Ambroise *imperia diaboli* et *voluptates saeculi*. Ainsi l'évolution du sens est accomplie, le singulier est devenu un pluriel[2], les anges de Satan et les innombrables démons ne sont plus nommés et la renonciation à Satan, leur chef hiérarchique, paraît suffisante pour impliquer toute rupture avec la noblesse ou la plèbe du monde infernal. Le langage de la chaire, dont s'inspirera le langage usuel, fera un pas de plus et entendra par les pompes de Satan non pas ce qui est entaché d'idolâtrie ou de dépravation, mais le luxe et l'éclat du monde en tant qu'ils s'opposent à l'idéal ascétique du christianisme.

Si ces modifications du sens de πομπή ont pu se produire,

1. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 293. C'est le formulaire dont l'abbé Domenech s'est servi récemment en admettant au baptême le journaliste israélite Pollonais, converti au catholicisme, dans l'église de Saint-Thomas-d'Aquin, le 29 octobre 1902. Elle aurait sans doute bien étonné les premiers Pères de l'Église, car la renonciation à Satan ne saurait être imposée qu'à des païens, non à des juifs. L'assimilation du Dieu d'Israël à Satan est une hérésie cent fois condamnée par l'Église elle-même.

2. Le singulier πομπή se trouve encore dans saint Jean Chrysostôme, homel. 21 aux Antiochiens.

cela tient sans doute à l'équivoque inhérente à ce mot, qui signifie un cortège, en particulier un brillant cortège, et a fini par désigner tout ce qui est brillant et magnifique; mais cela tient aussi à l'emploi même de *pompa*, entendu au sens de cortège, dans la formule de la renonciation.

En effet, il n'est pas admissible que cette formule ait jamais cessé d'impliquer, en même temps que la renonciation à Satan, celle aux démons qui participent de sa nature et s'associent à ses malfaisants desseins. Il aurait fallu, pour cela, que la démonologie chrétienne tendît à disparaître, alors qu'au contraire elle est allée se développant. Donc, si l'on a cessé, au IV[e] siècle, de mentionner les anges rebelles et les démons, c'est qu'on sentait qu'ils étaient suffisamment désignés par le mot *pompa*, dans le sens général de cortège de Satan, λατρεία, ce à quoi l'on eût difficilement songé si le mot *pompe* avait été pris dès l'abord dans l'acception que lui attribue saint Cyrille. En un mot, la renonciation aux anges n'a pu disparaître que parce que la renonciation à la pompe de Satan a semblé en tenir lieu, ce qui prouve, comme nous avons essayé de le démontrer, que la pompe de Satan était un cortège, en particulier un cortège de démons. Mais quand la mention des anges rebelles n'est plus intervenue pour préciser celle de la pompe de Satan, on a bientôt attribué à ce mot un sens conforme à celui des autres vocables de la formule, ἔργα, *opera diaboli, voluptates saeculi*, et l'on a perdu de vue les démons, absorbés dans la personnalité de leur chef.

Il me reste à dire quelques mots sur l'origine de la formule dont j'ai essayé de préciser le sens primitif.

Si les témoignages de Tertullien et de saint Basile ont l'autorité que je leur attribue, la formule d'*abrenuntiatio* présentait, à l'origine, un caractère purement théologique. L'initié renonçait à Satan, aux démons et aux anges rebelles; il affirmait son détachement à l'égard de ces esprits de perdition, sans qu'il fût question d'institutions ni d'usages nouveaux, de répudiations ni d'engagements de nature morale. De la sorte, il y avait une exacte analogie entre la formule de l'*abrenuntiatio* et celle de l'exorcisme du baptême, avec cette seule différence

que la première était prononcée par le néophyte lui-même, tandis que la seconde devait l'être nécessairement par le prêtre, l'enfant étant encore incapable de parler. L'idée dominante, c'est que les hommes, avant d'avoir été régénérés par le baptême, sont les sujets des démons et que, pour entrer dans le royaume de Dieu, ils doivent commencer par briser le lien qui les rattache aux puissances de l'enfer. La liturgie du baptême des enfants compte différentes formules d'exorcisme, mais qui ont toutes pour objet de renoncer et d'éloigner Satan : *Exi ab eo, immunde spiritus, et da locum spiritu sancto*; *audi, maledicte Satana... exorcizo te, immunde spiritus, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti... Ergo maledicte diabole audi sententiam tuam... et recede ab hoc famulo dei*[1]. Ainsi, au cas où l'on voudrait soutenir encore que la pompe du diable signifie des cérémonies païennes, et non des démons, il faudrait admettre un défaut de parallélisme tout à fait choquant entres les formules apotropiques du baptême, suivant qu'elles s'appliqueraient à des enfants ou à des adultes.

Ces démons que le prêtre exorcise, et auxquels déclare renoncer le néophyte, ne sont pas seulement les serviteurs de Satan et ses acolytes : ce sont aussi les faux dieux du paganisme, suivant la théorie indiquée par le Psalmiste et acceptée par l'Église : οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια (Ps. 96, 5). C'est à ces démons-là que l'on songe surtout lorqu'on prononce la formule de l'*abrenuntiatio*, qui a été certainement instituée, comme nous l'avons dit, à l'usage des païens qui se convertissaient au christianisme.

Cet ordre d'idées est assez étranger aux Évangiles; Jésus ne conseille pas, à ceux qui le consultent sur la manière de vivre, d'abjurer le culte des démons, dont il n'est pas question, mais de suivre la loi et de renoncer au monde et à ses vanités. Pour trouver des conceptions analogues à celles qui se reflètent dans les formules de l'*abrenuntiatio* et de l'exorcisme, il faut avoir recours aux épitres de saint Paul.

Dans l'œuvre de cet apôtre, l'idée de la lutte contre les dé-

1. Voir l'article *Exorcismus* dans la *Realencyklopädie für Theologie* de Herzog et Hauck.

mons joue un rôle très considérable, dont le retentissement devait être immense dans la pensée chrétienne des premiers siècles. Paul dit avoir reçu lui-même des soufflets d'un ange de Satan, ἐδόθη μοι σκόλοψ τῇ σαρκί μου ἄγγελος Σατανᾶ, ἵνα με κολαφίζῃ (II Cor., xii, 7). Seule, sa foi inébranlable l'a persuadé que ni la mort ni la vie, ni les *anges*, ni les *principautés* ni les *puissances* ne nous pourront séparer de l'amour de Dieu (Rom., viii, 38-39). Dans ce dernier passage, les expressions qu'il adopte, οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαὶ οὔτε ἐξουσίαι désignent des anges rebelles et des démons, ministres de Satan, entre lesquels une démonologie plus savante que populaire commençait à établir des distinctions hiérarchiques. Il est remarquable que le texte porte ἄγγελοι sans épithète, alors cependant qu'il ne s'agit que des anges révoltés. Ce passage prouve que, dans la pensée de saint Paul, le grand ennemi que les croyants devaient combattre, ou plutôt le seul ennemi, n'était pas la concupiscence de la chair, ou l'ambition, ou l'amour du monde, mais la coalition des différentes catégories de démons. La même idée revient, avec beaucoup plus de netteté encore, dans la lettre de Paul aux Éphésiens (vi, 11, 12) : « Revêtez-vous de toutes les armes de Dieu, afin que vous puissiez résister aux embûches du Diable. *Car ce n'est pas contre la chair et le sang que nous avons à combattre*, mais contre les Principautés, contre les Puissances, contre les Princes des ténèbres de ce siècle, contre les esprits de malice dans les lieux célestes ».

Ἐνδύσασθε τὴν πανοπλίαν τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸ δύνασθαι ὑμᾶς στῆναι πρὸς τὰς μεθοδείας τοῦ διαβόλου, ὅτι οὐκ ἔστιν ὑμῖν ἡ πάλη πρὸς αἷμα καὶ σάρκα, ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχὰς καὶ ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότου τούτου, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις.

Ainsi l'auteur de cette homélie épistolaire déclare que la lutte n'est pas contre le sang et la chair, mais contre Satan et son cortège, contre les démons dont il précise la nature et indique la hiérarchie. Ce sont ces puissances-là qu'il s'agit de briser ou d'écarter. N'est-ce pas exactement le même esprit que nous avons reconnu dans la formule d'*abrenuntiatio*, où le néophyte n'a pas à déclarer qu'il renonce aux plaisirs, aux

impuretés, à la vanité du siècle, mais seulement qu'il rompt tout commerce avec Satan et les siens?

Cette tourbe de Satan, pour Paul comme pour le rédacteur de la formule de l'*abrenuntiatio*, comprend, au premier chef, les dieux des gentils. Il est vrai que Paul conteste énergiquement l'existence des dieux païens : οἴδαμεν ὅτι οὐδὲν εἴδωλον ἐν κόσμῳ καὶ ὅτι οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς (Cor., I, VIII, 4) ; ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς (Gal., I, 4, 8) ; mais il n'en croit pas moins que les sacrifices et les hommages qu'on leur offre sont reçus et, pour ainsi dire, recueillis par les démons : Τί οὖν ; φημὶ ὅτι εἰδωλόθυτον ἔστιν τι, ἢ ὅτι εἴδωλον ἔστιν τι ; 'Αλλ' ὅτι ἃ θύουσιν τὰ ἔθνη δαιμονίοις θύουσιν καὶ οὐ θεῷ. Οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι... οὐ δύνασθε τραπέζης κυρίου μετέχειν καὶ τραπέζης δαιμόνων (I Cor., X, 19-21). « Que dis-je donc? Que l'idole soit quelque chose? ou que ce qui est sacrifié à l'idole soit quelque chose? Non. Mais je dis que ce que les gentils sacrifient, ils le sacrifient aux démons et non pas à Dieu. Or, je ne veux pas que vous ayez communion avec les démons... Vous ne pouvez participer à la table du Seigneur et à la table des démons. »

Telle est donc, suivant Paul, l'erreur qui domine toutes les autres, celle dont l'abandon s'impose comme le premier des devoirs : la communion avec les démons. Qu'exigera-t-on tout d'abord de l'initié, du païen qui se convertit au christianisme? Qu'il désavoue formellement toute communion avec les démons, avec ceux qu'il a servis jusque-là. Ce désaveu, c'est la formule d'*abrenuntiatio* telle que nous l'avons expliquée, mais non telle qu'on l'explique d'ordinaire, car si la pompe de Satan est la vanité du monde, ou si elle signifie l'ensemble des cérémonies du culte païen, cette mention introduit une idée étrangère qui déborde, pour ainsi dire, le cadre purement théologique tracé avec une parfaite netteté par saint Paul.

Peu importe, dans l'espèce, que l'Épître aux Éphésiens, d'où nous avons extrait la citation la plus concluante à l'appui de notre thèse, soit ou non du même auteur que les Épîtres aux Corinthiens et aux Galates. Le passage que nous avons allégué est même, on l'a déjà remarqué, de ceux qui militent contre l'attribution traditionnelle, car l'auteur y parle

du diable, διάβολος, tandis qu'ailleurs, dans les lettres de saint Paul, le même personnage est appelé Satan. Mais il est certain que, dès l'an 140 environ, Marcion comprenait cette lettre, qu'il croyait adressée aux Laodicéens, dans son canon des épîtres pauliniennes ; l'influence exercée par elle sur les anciennes Églises d'Asie doit donc avoir été considérable et remonter à la première partie du second siècle.

Si l'on réfléchit maintenant que la formule d'*abrenuntiatio* a dû être composée pour les païens, et non pour les Juifs ; que, d'autre part, le caractère essentiel du Paulinisme, c'est de chercher des recrues non dans la synagogue, mais dans le monde gréco-romain, l'analogie que nous avons signalée entre la formule et plusieurs passages des Épîtres de saint Paul ouvre le champ à d'intéressantes conjectures. La formule d'*abrenuntiatio* est d'origine paulinienne ; c'est dans l'école de Paul que les termes en ont été arrêtés. Peut-on aller plus loin et en attribuer la rédaction et la diffusion au plus actif et au plus influent des continuateurs de Paul, à Marcion? L'hypothèse n'aurait rien d'invraisemblable ; l'Église de la seconde moitié du second siècle a fait assez d'emprunts à Marcion pour qu'on n'hésite guère à lui en attribuer un de plus. Mais, pour la justifier, il faudrait entrer dans l'examen long et difficile des rapports de la secte marcionite avec l'orthodoxie, ce qui nous ferait perdre complètement de vue le sujet modeste et limité de cette étude. Nous avons voulu préciser la signification primitive du mot *pompe* dans une formule encore en usage aujourd'hui et montrer comment cette signification s'est altérée ; l'excursion dans le domaine de l'histoire religieuse n'a eu pour but que de préparer les voies à la solution d'un petit problème de sémantique[1].

1. M. Joseph Offord a bien voulu me signaler un passage du livre du Dr Wordsworth, *Bishop Serapion's prayer book*, où l'interprétation que j'ai proposée de la *pompa* de Satan se trouve nettement, quoique brièvement indiquée. P. 70 : « *The earliest form of the Baptismal Prayer is in the Canons of Hippolytus*, XIX, 119 : « *I renounce thee Satan with all thy Company* (pompa) », *a remarkable phrase from which comes our baptismal phrase about the pomps and vanities of this evil World.* » Ainsi, la « priorité » du Dr Wordsworth est incontestable ; si j'ai raison, il a eu raison avant moi. — 1904.

Le Christianisme à Byzance et la question du Philopatris[1].

I

Dans son *Histoire des origines du Christianisme*, Ernest Renan a cité quatre fois le *Philopatris*[2], dialogue qui nous est parvenu à la suite des œuvres de Lucien et sous le nom de ce satirique[3]. Renan savait que le *Philopatris* n'est pas de Lucien et il prend soin d'en avertir à plusieurs reprises ; mais il l'attribue, sans hésiter, à l'époque de l'empereur Julien, suivant la thèse soutenue, dès 1714, par le savant Gesner. Dans son volume *Les Apôtres*, publié en 1866, il écrit[4] : « *Philopatris*, dialogue attribué faussement à Lucien et qui est, en réalité, du temps de Julien ». Même opinion dans *Marc-Aurèle*, qui est de 1882[5] : « Nous ne parlons pas ici du

1. [*Revue archéologique*, 1902, I, p. 79-110. Ce mémoire a été honoré d'une approbation sans réserves par M. Krumbacher, *Byzantinische Zeitschrift*, 1902, p. 578-580.]

2. Renan, *Hist. des origines du christianisme*, t. II, p. 235 ; t. VI, p. 297 ; t. VII, p. 374, 593.

3. Dans l'édition *princeps* de Lucien (Florence, 1496), on lit, à la fin du *Philopatris* : οὗτος ὁ λόγος οὔ μοι δοκεῖ εἶναι τοῦ Λουκιανοῦ. Les éditions aldines de 1503 et de 1522 portent : οὗτος ὁ λόγος νοθεύεται τοῦ (ou τῶν) Λουκιανοῦ. La première rédaction prouve qu'il s'agit d'une observation de l'éditeur, et non d'une note ayant figuré sur un ms. perdu. L'auteur de l'article *Lucianus* dans le *Dict. of. biogr.* de Smith dit à tort que cette mention se lit « sur les manuscrits. » Nous ne connaissons encore qu'*un seul* manuscrit du *Philopatris* (Reitz, *praef.*, *ap.* Lehmann, I, p. CLIV, parlant du Vaticanus 3, chart. 4°, n° 88, *solus codex qui hunc Dialogum habeat*). Un élève de M. Krumbacher, M. Paul Marc, veut bien me faire observer que, dans ce ms. de 316 feuillets, le Φιλόπατρις occupe les feuillets 308-315, ce qui paraît prouver qu'il ne nous est pas parvenu *parmi* les œuvres de Lucien, mais *à la suite*. Depuis Reitz, personne ne s'est occupé de la tradition manuscrite du Φιλόπατρις. [M. Sternbach m'en signale un ms. à l'Escurial.]

4. Renan, *Les Apôtres*, 1866, p. 235, n° 4.

5. Renan, *Marc-Aurèle*, p. 374.

Philopatris, écrit qui se trouve parmi les œuvres de Lucien, mais que nous rapportons au temps de l'empereur Julien. »

Il est assez surprenant que Renan, qui avait connu et estimé à sa valeur l'illustre helléniste Hase, n'ait pas même fait mention de l'opinion de ce dernier, exprimée par lui dès 1813, à savoir que le *Philopatris* est une œuvre du moyen-âge, rédigée au xe ou au xie siècle après notre ère [1].

Si cette opinion, à notre avis incontestable, a été tellement négligée que, malgré l'adhésion de Niebuhr en 1828 [2], il n'en ait presque jamais été question dans la littérature scientifique avant 1894 [3], cela tient sans doute à un paralogisme très séduisant qui a dû être commis *in petto* par Renan et lui faire rejeter sans examen l'idée de Hase. On a cru, en effet, et la plupart des historiens croient sans doute encore, que le *Philopatris* est un pamphlet païen dirigé contre le christianisme, dont l'auteur anonyme ne se contente pas de persifler les dogmes, notamment celui de la Trinité, mais dont il condamne l'esprit et les tendances politiques comme dangereux pour la sécurité de l'Empire. Une fois cette interprétation du dialogue admise sans conteste, qui pouvait songer à le placer au xe siècle, époque où il n'y avait plus de païens dans l'Empire d'Orient, où la lutte entre le christianisme et le paganisme n'était plus qu'un souvenir? C'est précisément parce que le dialogue lui semblait attester l'intensité de cette lutte que Gesner, dans son célèbre mémoire trois fois réimprimé au xviiie siècle [4], le rapportait au temps de l'empereur Julien et proposait de l'attribuer au sophiste Lucien, un des correspondants de l'Apostat. Trop bon helléniste pour n'y pas

1. C. B. Hase, *Notices et extraits des manuscrits*, t. IX (1813), 2e partie, p. 121.

2. Préface du *Léon Diacre* de la *Byzantine* de Bonn, et *Kleine Schriften*, t. II, p. 73.

3. Les exceptions à citer sont Dindorf, édition de Lucien, 1858, I, p. ix; Gfrörer, *Byz. Gesch.*, t. III (1877), p. 64. Je me reconnais responsable du silence de M. Gust. Schlumberger à cet égard; c'est moi qui, imbu des idées de mon maître B. Aubé, lui déconseillai de tenir compte de l'hypothèse de Hase quand il préparait son *Nicéphore Phocas*.

4. Iéna, 1714; Goettingen, 1714; enfin dans le *Lucien* de Deux-Ponts, t. III, p. 708.

reconnaître toutes les marques d'une grécité décadente, il ne pouvait cependant en faire descendre la date au delà de l'époque où la victoire du christianisme devint définitive, c'est-à-dire la fin du IVe siècle. Ainsi, pendant longtemps, on a daté le *Philopatris* d'après ce que l'on croyait en être le sujet, au lieu d'interpréter le sujet en accord avec la date qui ressort sans conteste, comme nous le verrons bientôt, des allusions contenues dans ce dialogue.

La preuve que Renan a fait ce faux raisonnement est fournie par quelques passages de son grand ouvrage, où il accepte sans hésiter l'opinion que le *Philopatris* renferme une accusation de haute trahison dirigée contre les chrétiens de l'Empire.

Dans le volume intitulé *l'Église chrétienne*, publié en 1879, on lit ce qui suit [1] : « Par son espérance d'une fin prochaine du monde, par les vœux mal dissimulés qu'il formait pour la ruine de la société antique, le christianisme était, au sein de l'Empire bienfaisant des Antonins, un démolisseur qu'il fallait combattre. » Et Renan renvoie à ce propos au *Philopatris*, « en se rappelant que ce petit écrit, ajoute-t-il, est postérieur au temps où nous sommes ».

Même thèse en 1883 dans *Marc-Aurèle* [2] : « Le chrétien ne se réjouit pas des victoires de l'Empire ; les désastres publics lui paraissent une confirmation des prophéties qui condamnent le monde à périr par les barbares et par le feu ». Et l'auteur ajoute en note : « Lire la plaisante scène du *Philopatris*. »

A la différence de Renan, B. Aubé, dans son *Histoire des Persécutions de l'Église*, cite la dissertation de Gesner ; mais sa manière de voir est tout à fait conforme à celle ce Renan [3] :

« La raillerie sur les trois en un et sur l'un en trois, sur le Dieu qui habite en haut, le Fils né du Père et l'Esprit qui procède du Père, sur la prière qui commence par le Père, les

1. Renan, *l'Église chrétienne*, p. 297.
2. Renan, *Marc-Aurèle*, p. 593.
3. B. Aubé, *Hist. des persécutions*, t. II (1878), p. 136.

allusions à la haine des chrétiens contre l'empereur régnant, alors absent et embarrassé dans une guerre lointaine, la prédiction et l'espoir empressé de la défaite prochaine, l'indication que cette guerre a lieu en Perse, tous ces détails conviennent bien au IVe siècle, après les débats de Nicée, et particulièrement au règne de l'empereur Julien. » En note, Aubé renvoie à la dissertation de Gesner, réimprimée dans le *Lucien* de Lehmann (1822-1831).

Le caractère anti-chrétien du *Philopatris* a été, jusqu'en ces derniers temps, si généralement admis que les ouvrages d'enseignement les plus autorisés l'ont présenté comme une vérité incontestable. Pour ne pas accumuler les citations d'auteurs modernes, je me contente de traduire quelques lignes de l'article consacré à Lucien, dans le *Dictionary of christian Biography* (1882), par M. Mozley, *fellow* de Cambridge[1] :

« Le *Philopatris* est une attaque évidente (*a distinct attack*) contre le christianisme : c'est là le seul motif de cet opuscule. Il trahit d'ailleurs une connaissance si exacte de la doctrine chrétienne que si Lucien en était réellement l'auteur, on serait conduit à soupçonner qu'il avait vraiment commencé par être chrétien. »

Et plus loin : « Le seul grief, en dehors de simples persiflages, que l'auteur invoque contre le christianisme, est tiré des prophéties de malheur que les Chrétiens, en partie sous l'influence de songes et de visions, semblent avoir répandues contre l'Empire païen. »

De l'hypothèse de Hase reprise par Niebuhr, il n'est pas plus question dans l'article précité que dans les grands ouvrages d'Ernest Renan et d'Aubé. Preller, dans l'article *Lucianus* de l'Encyclopédie de Pauly, publié en 1846, s'était contenté de la mentionner en passant, après celle de Gesner, à laquelle il semblait donner la préférence. Évidemment, le respect qui s'attache aux noms de Hase et de Niebuhr empêchait de traiter cette hypothèse de folie ; mais on ne s'arrêtait

1. Smith's *Dictionary of christian Biography*, t. II, p. 746.

pas à la discuter. Une fois que le *Philopatris* était considéré unanimement comme un pamphlet païen, il était oiseux de vouloir démontrer qu'il n'appartenait pas à un siècle où le paganisme hellénique n'existait plus.

Cette considération paraissait si forte que lorsque l'illustre Gutschmid, en 1868, dans un court article critique du *Centralblatt* [1], eut l'occasion d'exprimer un avis sur le *Philopatris*, il attribua cet opuscule, par de médiocres raisons, au règne d'Héraclius, parce qu'alors il pouvait encore, suivant lui, exister quelques païens dans l'Empire d'Orient. Plus récemment, en 1894 et en 1896, la thèse de Gutschmid a été reprise par M. Crampe, qui allègue également, pour mettre le *Philopatris* au VII^e^ siècle, cet argument en apparence sans réplique : « Le *Philopatris* ne pouvait être écrit qu'à une époque où il y avait encore des païens [2]. » L'existence de païens au VII^e siècle à Constantinople, où se place la scène du *Philopatris*, n'est cependant pas généralement admise; pour nous persuader qu'il y en avait encore, Gutschmid et Crampe ont demandé aux textes, et plus particulièrement à certains textes obscurs, bien plus qu'on ne doit raisonnablement en tirer. On peut, en effet, à la grande rigueur, admettre qu'il y eût encore quelques païens hellénisants dans des coins perdus de l'Empire grec au VII^e siècle; mais l'idée qu'il y avait alors, à Constantinople même, une nombreuse communauté païenne, est absolument inconciliable avec le silence des textes historiques à cet égard.

II

Nous avons montré que la manière dont on interprétait le *Philopatris* a influé et influe encore sur la question de la

1. *Centralblatt*, 1868, p. 641 (= Gutschmid, *Kleine Schriften*, t. V, p. 434).
2. Rob. Crampe, *Philopatris, ein heidnisches Konventikel des VII Jahrhunderts zu Konstantinopel*, Halle, 1894 (cf. Neumann, *Byz. Zeitschrift*, 1896, p. 165 et *Byz. Zeitschrift*, 1897, p. 144, réponse de Crampe à Neumann). Un atircle de R. Garnett, intitulé *Alms for oblivion*, dans le *Cornhill's Magazine* de mai 1901 (p. 616-626), n'est qu'un résumé de la brochure de Crampe, avec cette différence que l'auteur place le *Philopatris* en 628 et non en 623.

date ; peut-être n'est-il pas inutile de préciser cette interprétation traditionnelle, que nous croyons fausse, en la résumant d'après un savant autorisé, le professeur Ramsay de Glasgow[1].

« Triéphon, qui appartient à l'Église chrétienne, rencontre son ami Critias et lui demande la raison de sa mine effarée, de sa démarche hâtive. Après quelques discours au sujet du paganisme et du christianisme, Critias raconte qu'il a été dans une assemblée de chrétiens, où il a entendu prédire des malheurs affreux à l'Empire et à ses armées. Cette histoire achevée, Cléolaos, un troisième personnage, entre en scène et annonce certains succès militaires obtenus en Orient par l'Empereur. Tout cet opuscule est écrit d'un ton ironique et témoigne d'une connaissance du christianisme que n'a guère pu posséder une personne non initiée à cette religion. »

En présence de l'unanimité des critiques à placer dans la bouche de chrétiens, et de chrétiens militant contre le paganisme, des propos de haine et de trahison à l'adresse de l'Empire, je crois pouvoir déclarer, avant d'aborder le fond de la question, que pas un mot du *Philopatris* n'autorise un aussi singulier accord. Les prophètes de malheur qui sont en scène peuvent être ou n'être pas des chrétiens : l'auteur ne fournit pas la plus légère indication à ce sujet. Toute l'argumentation fondée sur la tendance anti-chrétienne du *Philopatris* résulte d'une idée préconçue que les textes visés ne justifient en aucune façon.

Reprenons donc la méthode dont il semble qu'on n'aurait pas dû s'écarter. Essayons d'abord de dater le *Philopatris* par les allusions historiques qu'il contient ; nous verrons ensuite à concilier la date obtenue avec le texte du dialogue, quitte à avouer notre ignorance si la conciliation est impossible, mais en maintenant fermement les conclusions chronologiques qui s'imposent avec une évidence absolue.

Au cours de la discussion entre Triéphon et Critias, où il est question des dieux du paganisme, la conversation tombe

1. Smith's *Dictionary of greek und roman biography*, t. II, p. 814.

ou plutôt s'égare sur la Gorgone. Critias affirme qu'elle était vierge et que la puissance de sa tête coupée s'explique ainsi[1]. « Quoi, répond Triéphon, en coupant la tête à une vierge, on se procure un épouvantail? Moi qui sais qu'on a coupé dix mille vierges par morceaux

Dans l'île aux bords fameux qu'on appelle la Crète

(citation d'un vers d'Homère), si j'avais su cela, mon bon Critias, que de Gorgones je t'aurais rapportées de Crète! J'aurais fait de toi un général invincible ; les poètes et les rhéteurs m'auraient mis au-dessus de Persée, parce que j'aurais trouvé un bien plus grand nombre de Gorgones. Mais puisque nous parlons de la Crète, je me souviens qu'on m'y montra le tombeau de ton Zeus et les bois éternellement verts qui ont nourri sa mère »[2].

Ce passage capital prouve que l'un des interlocuteurs, Triéphon, est censé avoir séjourné en Crète, probablement en qualité de fonctionnaire et non de soldat (car il ne dit pas avoir lui-même coupé de têtes). Il a résidé dans cette île au moment d'un effroyable massacre où dix mille vierges ont été décapitées. Jusqu'au commencement du XIX^e^ siècle, aucun texte publié ne mentionnait une pareille catastrophe en Crète et l'un des anciens commentateurs de Lucien avait même émis l'idée bizarre qu'il y avait là une allusion au massacre de sainte Ursule et de ses onze mille compagnes. Il est à peine besoin d'avertir que cette opinion est insoutenable, car la légende de sainte Ursule ne remonte pas au delà du VIII^e^ siècle et n'a jamais pénétré dans l'hagiographie orientale. Gesner ne pouvait que confesser son embarras à découvrir une explication du passage cité. Mais, en 1819, Hase publia l'*Histoire* encore inédite de Léon le Diacre, ouvrage qui parut de nouveau en 1828, dans la *Byzantine* de Bonn, accompagné d'un poème d'un autre diacre nommé Théodose, sur la con-

1. *Philopatris*, IX, X.

2. Ce texte est à joindre à ceux qui ont récemment été allégués par M. A. Evans sur la longue durée des traditions locales crétoises relatives au tombeau de Zeus (*Journal of hellenic Studies*, t. XXI, p. 121).

quête de la Crète par Nicéphore Phocas en 961. Tant dans ce poème que dans l'*Histoire*, qui comprend les règnes de Nicéphore Phocas et de Jean Zimiscès, il est question avec détail de ce premier exploit de Nicéphore, alors Domestique des Écoles d'Orient, qui reprit aux Sarrasins la Crète, occupée par eux depuis l'an 825. Le massacre fut horrible et la fureur des Byzantins n'épargna ni l'âge ni le sexe. « Quel fut le gémissement de la Crète, écrit le diacre Théodose[1], lorsque les petits enfants virent leurs mères, les unes enchaînées et les mains liées derrière le dos, les autres souillées de sang et de poussière, *d'autres rangées en ligne pour être massacrées* : τὰς δὲ στοιχηδὸν εἰς σφαγὴν προκειμένας. » Quelque répugnants que soient les spectacles qu'elle nous offre, l'histoire ne connaît pas beaucoup d'hécatombes comme celle-là, et il est tout à fait inadmissible qu'à deux reprises la Crète ait été le théâtre d'un lâche et cruel massacre de femmes. C'est ce que comprit immédiatement Hase, le premier éditeur de Léon Diacre, et Niebuhr admit, comme lui, que le passage du *Philopatris* contenait une allusion évidente à la sanguinaire orgie de 961.

En 1868, Gutschmid proposa une autre explication, n'osant, comme je l'ai dit, faire descendre jusqu'à la fin du xe siècle un opuscule où il reconnaissait, comme tout le monde, un monument de la polémique païenne contre les chrétiens. Il fit valoir un texte syrien d'après lequel, en 623, la Crète aurait été ravagée par des incursions de peuples slaves[2]. Mais, d'abord, il n'est nullement dit que ces descentes de pirates aient été marquées par des massacres de femmes; en outre, le ton de satisfaction sur lequel Triéphon, dans le Φιλόπατρις, rappelle ce hideux carnage, prouve à l'évidence, comme l'a vu Erwin Rohde[3], qu'il s'agissait d'ennemis de l'Empire et que les massacreurs étaient Byzantins. Si les femmes immolées avaient été des vierges chrétiennes, victimes de la brutalité des Slaves, Triéphon n'aurait pu parler d'elles qu'avec sympathie, avec pitié; d'ailleurs, on ne s'explique-

1. Theod., *Acroasis*, v. 58 et suiv. (Léon Diacre, éd. de Bonn, p. 304).
2. Thomas Presbyter, dans les *Anecdota syriaca* de Land, I, p. 115.
3. Erwin Rohde, *Byz. Zeitschrift*, 1896, p. 1 et suiv.

rait pas qu'il eût résidé à ce moment en Crète, jouissant de loisirs et d'une liberté suffisante pour aller y visiter le tombeau de Zeus. L'explication suggérée par Hase doit donc être considérée comme définitive et elle eût sans doute été admise depuis longtemps sans le préjugé, dont il a déjà été question, relatif à la tendance anti-chrétienne du *Philopatris*. A la fin du dialogue, un troisième personnage, Cléoboulos, vient annoncer triomphalement la défaite des Persans, la ruine de Suse, la soumission prochaine de toute l'Arabie. Triéphon exulte et s'écrie qu'il laisse à ses fils la satisfaction de voir Babylone détruite, l'Égypte asservie, les enfants des Persans réduits en esclavage, les incursions des Scythes refoulées et, s'il plaît au ciel, arrêtées à jamais. Toutes ces allusions historiques conviennent à la fin du règne de Nicéphore Phocas, et conviennent exclusivement à cette période de l'histoire byzantine, comme il nous sera facile de le montrer, d'accord avec Niebuhr et Rohde.

Nicéphore, après avoir conquis la Crète en 961, sous Romain II, s'illustra par des victoires remportées sur les Arabes et usurpa le trône le 16 août 963. Heureux dans ses campagnes contre les Sarrasins d'Asie, il crut habile d'engager les Russes à faire la guerre aux Bulgares, mais s'aperçut bientôt que ses alliés devenaient à leur tour un redoutable danger pour l'Empire. En novembre 969, Antioche tomba aux mains des Byzantins, alors que l'empereur s'occupait de préparatifs contre les Russes; le 10 décembre, Nicéphore, dont les guerres et les mesures fiscales avaient soulevé le mécontentement, fut assassiné par Jean Zimiscès avec la complicité de l'impératrice Théophano.

Les historiens byzantins, dans leur pédantisme, aimaient à désigner les peuples ennemis de l'Empire sous les noms des Barbares avec lesquels les Grecs de l'époque classique s'étaient trouvés en contact. Bien plus, ils affublaient volontiers de noms classiques, comme Babylone, Suse et Ecbatane, les villes des royaumes islamiques de leur temps. La Suse du *Philopatris* n'est certainement pas la Suse persane, de même que les Persans du même passage ne peuvent être que les

Arabes. La soumission prochaine de l'Arabie tout entière (πᾶσα χθὼν Ἀραβίας), qui est annoncée en vers par Cléoboulos, est comme une amplification des vers précédents où il célèbre la défaite des Persans et la chute de Suse. Il n'est même pas nécessaire d'identifier cette Suse avec une des villes asiatiques que Nicéphore, au cours de ses campagnes de Syrie, enleva aux Arabes; l'expression καὶ Σοῦσα κλεῖνον ἄστυ peut n'être autre chose qu'un souvenir d'école[1], une allusion aux guerres médiques ou aux conquêtes d'Alexandre. Quant aux Scythes, ce sont certainement les Russes ou les Bulgares, mais plus vraisemblablement les Russes, que d'autres Byzantins appellent parfois du nom de Tauroscythes[2].

L'espoir, exprimé par Triéphon, de voir arrêter les incursions des Scythes, paraît une allusion assez claire aux ennuis qu'éprouva Nicéphore en 968 et en 969, par suite des dangers qui le menaçaient du côté de la Bulgarie. La Babylone dont Triéphon rêve la destruction est Bagdad[3]. Il veut laisser à ses fils le plaisir de voir l'Égypte asservie, Αἴγυπτον δουλουμένην. Cette dernière expression n'est pas admissible dans l'hypothèse de Gutschmid, car l'Égypte, conquise par les Perses Sassanides en 616, fut évacuée par eux dix ans après et reconquise par Héraclius. Cette reprise d'une province momentanément arrachée à l'Empire devait être qualifiée de *délivrance* et non d'*asservissement*[4]. En revanche, sous le règne de Nicéphore Phocas, on pouvait parfaitement songer à *asservir* l'Égypte, qui était devenue arabe et musulmane depuis plus de trois siècles. Il est vrai qu'on ne nous dit pas que Nicéphore ait tourné son ambition de ce côté; mais nous savons que les succès de l'empereur avaient éveillé, chez beaucoup de ses sujets, des espérances de conquêtes presque illimitées. Léon Diacre, aussi *loyaliste* que l'auteur du *Philopatris*, écrit que

1. Ἄστυ Σουσῶν se lit plusieurs fois dans les *Perses* d'Eschyle.
2. Léon Diacre, IV, 6.
3. Appelée *Ecbatane* par Léon Diacre (X, 2) et *Babylone* par Cedrenus (II, 433, 14). Cf. J. Aninger, *Abfassungszeit and Zweck des Philopatris*, extr. de l'*Histor. Jahrbuch*, 1891 (t. XII, p. 489).
4. Erwin Rohde, *loc. laud.*, p. 2.

si Nicéphore n'avait pas été assassiné après dix ans de règne, il aurait pu étendre l'Empire à l'est jusqu'à l'Inde et à l'ouest jusqu'aux confins du monde, c'est à-dire à l'Océan Atlantique[1]. Ce rêve de domination universelle a peut être été conçu par Nicéphore, comme il l'avait été, deux siècles plus tôt, par Charlemagne, quand l'empereur franc songea à épouser l'impératrice Irène; à la veille de la ruine de l'Empire par les Latins, il hantait encore l'empereur Isaac l'Ange, qui se promettait de délivrer la Palestine et d'exterminer les Sarrazins. Si les héritiers des Césars se berçaient eux-mêmes de ces illusions, quelle prise ne devaient-elles pas avoir sur les imaginations populaires, au lendemain surtout de victoires brillantes qui semblaient en présager de plus complètes! Les paroles de Cléoboulos dans le *Philopatris* sont un écho authentique des sentiments qu'éveillait, dans une partie de la population byzantine, la fortune presque constante de Nicéphore Phocas.

Un des prophètes de malheur que Critias a entendus déblatérer dans la rue annonçait de graves événements, c'est-à-dire un changement de règne, pour le mois de *mesori*. Ce mois égyptien correspond au mois d'août. D'anciens commentateurs avaient conclu de là, sans raison, que la scène du dialogue était à Alexandrie, alors qu'une phrase très claire, sur les vaisseaux qui remontent le Bosphore vers le Pont Euxin, établit sans conteste que tout se passe à Byzance. L'emploi d'un nom de mois égyptien s'explique sans peine dans la bouche d'un rêveur qui doit avoir la tête farcie des traités d'astrologie et de divination écrits en Égypte. Mais il y a encore une autre conclusion à tirer de là.

Au début du dialogue, Critias invite Triéphon à venir s'asseoir à l'ombre des platanes, pour entendre le chant des hirondelles et des rossignols. C'est donc qu'on est au printemps ou au commencement de l'été. La catastrophe est annoncée pour le mois d'août : le dialogue est donc censé avoir lieu en juin ou en juillet. C'était précisément l'époque de l'année où l'empereur avait coutume de faire campagne. Le 14 juillet

1. Léon Diacre, V, 3.

965, à la tête d'une armée de plusieurs centaines de milliers d'hommes, il s'empara de Mopsueste et y fit une multitude de prisonniers. Au printemps de 966, il partit pour la Syrie, mais ne paraît pas y avoir remporté de grands succès. Au cours de l'été de 967, il conduisit une campagne contre les Bulgares. En 969, il attaqua Antioche, prit Arca et cent autres places fortes. Dans l'état actuel de nos connaissances, les victoires annoncées par Cléoboulos doivent se placer en 965 ou en 969. En faveur de cette dernière date, on peut alléguer que le mécontentement populaire dont il est question dans le *Philopatris* est attesté, par les historiens, en mai 967, époque où Nicéphore fut injurié dans les rues et poursuivi à coups de pierres par la foule jusqu'au forum de Constantin; on peut aussi rappeler que les incursions des Russes ne devinrent menaçantes qu'en 969. D'autre part, la prise de Mopsueste, en 965, doit avoir produit à Constantinople une vive émotion et s'il est vrai que cette ville tomba au mois de juillet[1], on conçoit que la nouvelle en soit arrivée dans la capitale au fort de l'été, avant ce mois d'août que les prophètes de malheur désignaient pour de prochaines catastrophes. Certaines classes de la population doivent avoir, dès cette époque, murmuré contre Nicéphore, qui n'a pu lever sa grande armée de 965 sans faire peser de lourdes charges sur les riches comme sur les pauvres. Nous savons que dès son avènement il avait indisposé le patriarche Polyeucte et pris des mesures sévères pour restreindre l'accroissement de la main morte, ce qui lui valut l'hostilité des moines[2]. Ainsi, l'on peut hésiter, pour la date du *Philopatris*, entre deux années, 965 et 969, dont la première me semble plus vraisemblable; mais il me paraît impossible que l'une ou l'autre ne réponde pas à la situation qu'implique ce dialogue, tant à l'extérieur qu'à l'intérieur.

Les autres allusions sont trop vagues pour autoriser des conclusions chronologiques; mais il n'en est pas de même de la langue dans laquelle cet opuscule est rédigé. Une étude

1. Pour toutes ces dates, voir la *Chronographie byzantine* de Muralt.

2. Voir l'édit de Nicéphore (964) dans le Léon Diacre de Bonn, p. 311 et Gfrörer, *Byzant. Gesch.*, t. III, p. 56.

complète et minutieuse de ce mauvais grec a été faite en 1897 par un jeune savant de Cracovie, M. Stach[1]. Les résultats auxquels il est arrivé sont d'un grand intérêt et confirmeraient, s'il en était besoin, l'opinion de Hase. M. Stach a montré que l'auteur du *Philopatris* n'a connu et imité qu'une partie restreinte des œuvres de Lucien; qu'il n'a lu et ne cite, en fait de poètes, que ceux qui figuraient au programme des études byzantines; que ses solécismes sont ceux des Byzantins de basse époque; qu'il abuse comme eux des mots composés; enfin, qu'on trouve dans ces quelques pages 157 mots qui n'ont pas été employés par Lucien et dont la plupart ne se rencontrent que chez les écrivains byzantins de la décadence. De ce nombre est στρατηγέτης, pour στρατηγός, que Stach (et Aninger, qui a fait la même observation avant lui) connaissaient seulement par les exemples du x^e au xii^e siècle que citent le *Thesaurus* d'Estienne et le *Lexicon* de Sophokles. J'ai rencontré ce mot dans une inscription de 926, rappelant la restauration des murs de Cavalla, que j'ai découverte et publiée en 1882[2]. Comme il ne paraît pas dans les œuvres de Constantin Porphyrogénète (mort en 959), on doit en conclure que dans la première moitié du x^e siècle il commençait seulement à s'introduire dans la langue byzantine; si donc l'auteur du *Philopatris* l'emploie en prose (l'inscription de Cavalla est métrique), c'est que ce terme avait conquis, dans l'intervalle, une place dans le vocabulaire usuel. L'argument tiré du mot στρατηγέτης peut servir à confirmer la date que nous attribuons au *Philopatris* et pourrait même en autoriser une plus basse.

Cette question élucidée, il faut passer à la plus difficile, celle de l'interprétation du dialogue, dont le vrai sens paraît avoir été si étrangement méconnu par des générations de savants.

1. C. Stach, *De Philopatride*, Cracovie, 1897.
2. *Bull. de Corresp. hellén.*, 1882, p. 268.

III

Tous les historiens sont d'accord pour reconnaître qu'il n'y avait pas de païens à Byzance au xe siècle. M. Crampe qui, en 1894, a soutenu que le *Philopatris,* loin d'être un pamphlet antichrétien, était un libelle destiné à attirer sur les païens la sévérité des pouvoirs publics, s'est vu obligé, pour rendre son hypothèse acceptable, de reprendre la théorie de Gutschmid et d'attribuer le *Philopatris* au viie siècle. Nous avons vu que cela est impossible et n'y reviendrons plus. Quelles que puissent être, à cet égard, les apparences, il n'y a pas de païens en scène dans le *Philopatris* : c'est là un point qu'il faut tenir pour établi.

S'il n'y a pas de païens, doit-on admettre, avec la presque unanimité des critiques, que les prophètes de malheur contre lesquels est dirigée la seconde partie du dialogue soient des moines avides et fanatiques qui, dans leur haine intéressée de l'empereur, vont jusqu'à souhaiter la défaite de ses armées et la ruine de l'Empire?

Je n'hésite pas, pour ma part, à affirmer que c'est là une erreur complète et que l'auteur du *Philopatris*, quoi qu'on en ait dit depuis Gesner jusqu'à M. Krumbacher, en passant par Niebuhr, Gfrörer, Aninger et Neumann, n'a nullement eu l'intention d'incriminer le patriotisme du clergé grec[1]. S'il en avait eu l'intention, rien ne l'eût empêché de le faire clairement, de parler sans ambages de mauvais moines, en ajoutant qu'il y en avait aussi de bons. Or, les divers indices qu'on allègue, à défaut d'indications précises, pour soutenir que les prophètes sont des moines, en particulier des familiers du patriarche de Constantinople, ne me paraissent pas résister à l'examen.

Les renseignements que donne sur eux Critias, dans le

1. « *Den Typus des unpatriotischen Mönchs, den Lukian noch nicht kannte, übersetzte man ins Lukianische.* » (Neumann, *Byzant. Zeitschrift*, 1896, p. 167). E. Rohde concède avec raison (*loc. laud.*, p 9) qu'on ne voit pas si les prophètes du *Philopatris* sont des laïques ou des clercs.

récit qu'il fait à Triéphon, peuvent se résumer en quelques lignes. Sorti pour faire des emplettes, il a vu une foule de gens qui se parlaient à l'oreille ; parmi eux il a avisé un fonctionnaire de sa connaissance, Craton, qui exerçait les fonctions de *peréquateur* (ἐξισωτής) — fonctions postérieures, soit dit en passant, au règne de Justinien. Critias s'approche de Craton pour le saluer. En ce moment un hideux petit vieillard, nommé Charicène, annonce que le nouvel empereur abolira les arrérages, remboursera les dettes [1] et procédera à d'autres réformes dont l'une paraît d'ordre monétaire (le texte de ce passage intéressant est malheureusement altéré) [2]. Un autre, nommé Chleuocharme, vêtu d'un manteau tout râpé, déchaux et la tête découverte, ajoute qu'un certain individu, mal vêtu, tonsuré (κεκαρμένος τὴν κόμην) et venu des montagnes, lui a fait voir le nom du nouveau souverain gravé dans le théâtre en lettres hiéroglyphiques ; ce prince, ajoute-t-il, fera couler l'or dans les rues. — Critias fait observer à ces gens que, suivant les règles de l'interprétation des songes, il arrivera le contraire de ce qu'ils prévoient ; car, au dire d'Artémidore, rêver d'or est indice de pauvreté. Tous se mettent à rire et traitent Critias d'ignorant. Làdessus, Craton lui propose de l'initier aux pratiques de divination qu'il ignore ; ce qu'on lui débite ne sont pas des songes, mais l'annonce certaine d'un événement qui se produira au mois de *mésori*. Critias se fâche et veut s'en aller ; on le retient par son habit et on lui persuade d'entrer dans le sanctuaire. « Nous passons alors, dit-il, par des portes de fer et des seuils d'airain et ayant gravi de nombreux escaliers en spirales, nous entrons dans une maison au toit doré, telle que celle de Ménélas dans Homère. » Critias voit là des

1. Romain Lecapène avait consenti des libéralités de ce genre (Zonaras, VI p. 69; cf. Rohde, *l. l.*, p. 6).

2. L'empereur futur τὰς εἰραμάγγας δέξεται, μὴ ἐξετάζων τῆς τέχνης. Rohde a supposé (*loc. laud.*, p. 6) que le terme εἰρ., qui est un ἅπαξ, désigne certaines pièces d'or que Nicéphore avait démonétisées. Le mot serait d'origine persane. L'interprétation de Gesner, Hase, Talbot, etc. (*il accueillera les faux devins*) est trop invraisemblable pour mériter d'être discutée.

hommes pâles, la face inclinée vers la terre. Dès qu'on l'aperçoit, on se précipite à sa rencontre et on lui demande s'il n'apporte pas de fâcheuses nouvelles. « Non, dit Critias, tout va bien. — Nenni, répondent les autres, la ville est grosse de malheurs. » Critias leur demande s'il va y avoir quelque éclipse de soleil, si Vénus et Mercure vont entrer en conjonction, si la terre produira des Hermaphrodites, s'il y aura de grandes chutes de pluie ou de neige, de la grêle, une peste ou une famine [1]. Non, ce n'est pas là ce qu'ils prévoient ; mais une révolution est prochaine, la ville sera envahie et l'armée mise en déroute. Là-dessus, le patriote Critias se fâche tout rouge et reproche éloquemment à ces drôles de souhaiter des malheurs à leur patrie. « Ce sont là, leur dit-il, des propos de vieilles femmes ; vous ne savez ces choses ni par révélation, ni par l'étude patiente de l'astrologie. » Triéphon l'interrompt alors et lui demande : « Que t'ont répondu ces hommes rasés d'esprit et de jugement ? » (κεκαρμένοι τὴν γνώμην καὶ τὴν διάνοιαν). Critias répond ; on lui a expliqué que les révélations de ces prophètes ne se produisaient pas sous la forme de rêves, mais qu'elles se présentaient à leur esprit après dix jours de jeûnes et autant de nuits passées à chanter des hymnes. Critias leur reproche à nouveau de prédire des malheurs à leur patrie et les menace de la colère de Dieu dont ils se prétendent inspirés. Sur ce, ils l'accablent de mille injures et il s'enfuit dans un état d'irritation tel que Triéphon, au début du dialogue, aura toutes les peines du monde à le calmer [2].

Ces devins, ces visionnaires sont-ils des chrétiens ? Évi-

1. Aninger (*op. laud.*, p. 475) a pensé, non sans vraisemblance, qu'il y a là une allusion à des événements (entre autres une éclipse totale de soleil) qui se sont produits vers la fin du règne de Nicéphore. L'éclipse est du 22 décembre 968 (Leo Diac., IV, 11).

2. Si l'on prend à la lettre les expressions du dialogue, Critias a été vraiment « frappé de stupeur » et comme transformé en statue par l'effet de quelque charme magique. Il est probable, en effet, que l'auteur a pensé à une influence de ce genre, et non à une influence purement morale, puisque Triéphon fait jurer à Critias de ne lui faire aucun mal ; le *possédé* s'engage à ne pas communiquer sa *possession* (cf. Crampe, *op. laud.*, p. 52, 53).

demment oui, et M. Crampe ne persuadera à personne qu'ils forment, suivant son expression, un conventicule de païens à Constantinople. Mais sont-ils des clercs ou des moines? Rien ne permet de l'affirmer ni même de le supposer. Tout au plus pourrait-on considérer comme un moine vagabond le personnage tonsuré dont il est question incidemment et qui, arrivé de la montagne[1], a vu le nom du nouvel empereur gravé en hiéroglyphes sur l'obélisque du théâtre[2]. Mais Cleuocharme est-il un moine parce qu'il a la tête découverte, qu'il est déchaux et porte un vêtement râpé[3]? Est-il permis de croire que les devins soient des tonsurés parce que Triéphon, qui ne les a d'ailleurs pas vus, dit qu'ils sont *rasés d'esprit et de jugement*[4]? Faut-il, de ce qu'ils se réunissent pour jeûner et veiller en chantant des hymnes, conclure que ce sont des prêtres ou des moines? Non, ce sont tout bonnement des visionnaires chrétiens, qui pratiquent la divination telle qu'elle n'a cessé d'être pratiquée à l'époque chrétienne, suivant la judicieuse observation de M. Bouché-Leclercq[5] : « Ce qui distingue la divination chrétienne de celle qu'elle remplace, c'est qu'elle n'a point de méthode spéciale autre que la prière. C'est par la prière seule qu'il faut solliciter les lumières surnaturelles[6]. » Cette phrase est d'autant plus intéressante à citer

1. L'Olympe de Bithynie ou le mont Athos ?

2. Il faut noter, avec Crampe, que cet anachorète ne joue aucun rôle dans la réunion secrète. On sait, d'autre part, par le *De Signis* de Codinus (p. 52), que les œuvres d'art et les inscriptions de l'hippodrome — parmi lesquelles était l'obélisque de Théodose I^{er} — fournissaient matière aux rêveries des devins (Crampe, *op. laud.*, p. 20).

3. Crampe a fort bien montré que ce sont là des usages familiers aux philosophes néoplatoniciens; on peut donc les attribuer sans difficulté à ceux qui s'inspiraient de leur mysticisme, sans être, pour cela, moins chrétiens que les néo-platoniciens du XI^{e} siècle dont il sera question plus loin (Crampe, *op. laud.*, p. 51).

4. Corriger γνώμην en κόμην serait absolument arbitraire. D'ailleurs, alors même qu'il s'agirait de tonsurés, on aurait le droit de rappeler la tonsure des prêtres d'Isis (cf. l'art. *Isis* dans le *Lexikon* de Roscher, p. 429), qui pouvait avoir prévalu dans un milieu de sophistes mystiques au même titre que l'usage du calendrier égyptien (mois de *mésori*, date indiquée par Craton pour l'accomplissement des sinistres prophéties).

5. Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, t. IV, p. 352.

6. Les néo-platoniciens se préparaient aux visions par des jeûnes et des

ici que M. Bouché-Leclercq ne s'est pas occupé du *Philopatris* et n'a pas une fois cité cet ouvrage : or, elle s'applique à merveille au conciliabule de devins dont cet opuscule nous apprend l'existence dans la Byzance orthodoxe du x[e] siècle.

La nouveauté, d'ailleurs, à cette époque, n'est pas la divination, qui ne fut jamais plus répandue, mais cette sorte de divination collective, de révélation faite à un cénacle d'illuminés qui se soumettent, pour arriver à l'état *mantique*, au régime de jeûnes, de veilles et de prières dont il est question dans le récit de Critias. Les historiens du x[e] siècle citent plusieurs exemples de prophéties qui se réalisèrent et Luitprand, ambassadeur de l'empereur Othon à la cour de Nicéphore, parle avec détail des livres byzantins où les destinées des empereurs futurs étaient expliquées [1]. Il connut à Constantinople un *astronome*, doué du don de seconde vue, qui lui fit une description complète de la famille impériale germanique et de son entourage [2]. Les devins dont on vantait la perspicacité étaient quelquefois des hommes d'église; mais il y en avait d'autres qui n'étaient ni des prêtres ni des moines [3]. Critias, introduit dans le sanctuaire des prophètes de malheur, apprend d'eux qu'ils passent des jours à jeûner et des nuits à réciter des hymnes ; si ces hommes avaient été des moines, qu'eût-il pu trouver d'extraordinaire à ces exercices? On insiste sur la maison ou la salle au toit d'or, χρυσόροφον οἶκον, dans laquelle Critias a été conduit. Pour Gfrörer et

hymnes (Marin. *Vit. Procli*, 45; Jamblique, *De myst.*, III, 9). Cf. Crampe, *op. laud.*, p. 254.

1. Le continuateur de Théophane (I, 22, p. 36 éd. de Bonn) raconte qu'à l'époque de Léon l'Arménien (viii[e] siècle) il y avait, dans la bibliothèque impériale, un recueil d'oracles qui contenait, entre autres, les portraits des futurs empereurs (μορφὰς καὶ σχήματα ἔχουσα τῶν γενησομένων βασιλέων διὰ χρωμάτων). Cf. Krumbacher, *Gesch. der byzant. Litt.*, 2[e] éd., p. 627. Je ne sais si l'on a encore rapproché ce livre des *Vaticinia Pontificum*, ouvrage attribué à tort à Joachim de Flore, que Bernard Délicieux lisait en 1319 et où se trouvaient les portraits de tous les papes futurs (Lea, *Hist. de l'Inquis.*, t. III, p. 14 de ma traduction). Évidemment, nous avons là un exemple de l'influence exercée sur l'Italie par la littérature mystique et prophétique de l'Empire grec.

2. Luitprand, *ap.* Léon. Diac., éd. de Bonn, p. 359, 361.

3. Cf. E. Rohde, *loc. laud.*, p. 9.

pour Aninger, c'est le palais du patriarche de Constantinople, centre des intrigues et des manœuvres de trahison ourdies par les moines contre l'empereur. Mais il suffit de lire la phrase en grec pour reconnaître l'origine de cette illusion : Διήλθομεν σιδηρέας τε πύλας καὶ χαλκεοὺς οὐδούς. Ἀναβάθρας δὲ πλείστας περικυκλωσάμενοί, ἐς χρυσόροφον οἶκον ἀνήλθομεν, οἷον Ὅμηρος τοῦ Μενελάου φησί. L'allusion à un passage de l'*Odyssée* est explicite[1] : Critias, saturé de lectures classiques, se compare à Télémaque qui, reçu par Ménélas dans son palais de Sparte, en admire les murs éclatants d'or et d'airain. D'autre part, les mots qui précèdent ceux-là sont une citation presque textuelle de l'*Iliade*[2] :

Ἔνθα σιδήρειαί τε πύλαι καὶ χάλκεος οὐδός.

Il n'y a donc rien à tirer de ces prétendus renseignements sur l'aspect extérieur du lieu où fut introduit Critias ; ce pédant ne parle que par citations et la salle au toit doré n'est pas plus authentique que la porte de fer et le seuil d'airain. Le seul détail que l'on puisse retenir, parce qu'il *n*'est pas, que je sache, emprunté, c'est la série des escaliers en spirale ; or, cela indique que les faux prophètes se réunissaient dans quelque grenier, ce qui convient mal, on l'avouera, à des conspirateurs dont le chef reconnu, suivant une hypothèse trop ingénieuse, aurait été le patriarche de Constantinople.

L'auteur du *Philopatris* est sans doute un sophiste ou un professeur de littérature, qui se croit un nouveau Lucien parce qu'il plagie sans vergogne le prosateur favori des Byzantins, et un homéride parce qu'il ne cesse de citer Homère. Mais ce cuistre sans talent paraît poursuivre en même temps un but pratique. A la fin du dialogue, Triéphon et Critias s'unissent pour chanter les louanges de l'empereur. « Pour nous, Triéphon, dit Critias, nous allons jouir du plus heureux sort... Tu connais ma pauvreté comme je connais la tienne. C'est assez pour nos enfants que l'empereur vive ; avec lui les richesses ne nous manqueront point. » Comme il

1. *Odyss.*, IV, 72 sq.
2. *Iliade*, VIII, 15.

n'est pas douteux que cet opuscule fût destiné à être lu par Nicéphore, à titre de protestation de ses sujets loyaux contre les autres, la phrase que nous avons citée a toute l'apparence d'une demande de salaire; l'empereur victorieux n'oubliera pas le sophiste qui a pris si vigoureusement son parti à l'heure où le succès de ses armes était incertain.

On comprend, après les explications qui précèdent, pourquoi nous refusons de croire, avec Gfrörer, que Nicéphore, dans sa haine du clergé régulier, ait commandé à un sophiste d'écrire un pamphlet contre les moines; avec Renan et presque tous les autres critiques, que l'auteur du *Philopatris* soit un adversaire du christianisme et dénonce les chrétiens comme des ennemis de la patrie ; avec Crampe, qu'il soit un chrétien fanatique qui révèle aux autorités séculières un conventicule de païens attardés, ennemis à la fois de Dieu et de la patrie. C'est un pauvre diable qui, pour se faire valoir, crie « Vive l'Empereur! » en flétrissant, comme il convient, l'Opposition. Cette Opposition, à l'en croire, se recrutait parmi des gueux bien inoffensifs; ce ne sera pas elle, d'ailleurs, qui amènera un changement de régime ; les assassins de Nicéphore seront son meilleur général, Zimiscès, et sa propre femme, Théophano.

IV

Il nous reste à parler de la première partie du dialogue, qui forme à peu près les deux tiers de l'ensemble et qui se rattache assez mal à la partie la plus importante, celle que nous venons d'analyser avec détail.

Lorsque Triéphon rencontre Critias, exaspéré par les propos de trahison qu'il vient d'entendre, il essaie d'abord de le calmer et de lui faire raconter son aventure. Le bon sens exigerait que ce récit ne se fît pas trop attendre; mais, par quelque motif, l'auteur laisse notre curiosité en suspens. Critias a juré par Zeus; aussitôt Triéphon, rappelant tous ses souvenirs de Lucien, affirme que Zeus était un coquin et un

paillard. Sans se fâcher, Critias offre d'attester Apollon, puis Poseidon, Hermès, Héra; à chaque nom, c'est le même déchaînement d'invectives, agrémentées de plaisanteries faciles. Par quoi faut-il donc jurer? demande Critias. Alors Triéphon lui débite des vers, dont l'un est d'Euripide, l'exhortant à jurer par le Dieu suprême, par le Fils et par l'Esprit qui procède du Père, suivant la formule adoptée dans l'Église grecque après le schisme de Photius. Critias répond qu'il ne comprend pas cette arithmétique, parle en badinant de Nicomaque de Gérasa et de Pythagore. Sur ce, Triéphon lui fait un petit cours de religion et, s'aidant des *Oiseaux* d'Aristophane, dont il cite deux vers, et d'une phrase de Moïse, qu'il appelle *le Bègue*, lui expose la création du monde sorti du Chaos. Mais Critias insiste : il veut savoir ce que son interlocuteur pense des Parques et du livre du Destin. Au flux de citations homériques alléguées par Critias, Triéphon répond par d'autres citations du même poète et en fait ressortir les contradictions. Enfin, après une dernière escarmouche sur les livres du Ciel où, suivant Triéphon, sont inscrites les actions des hommes et où Critias s'étonne que l'on enregistre aussi celles des Scythes, Critias se décide à jurer par le Fils qui procède du Père et commence à narrer l'histoire de sa rencontre avec les prophètes et de sa visite au lieu de leurs réunions.

On a soutenu, d'une part, que la conversion de Critias était feinte et que le but de l'auteur du dialogue était de railler impunément le christianisme; de l'autre, que le même auteur, au moment d'attaquer violemment les moines chrétiens, voulait se mettre à couvert en présentant une apologie de la religion. Enfin, Erwin Rohde a prétendu que tout ce début n'était qu'une farce littéraire et un prétexte cherché par l'auteur du *Philopatris* pour faire étalage de sa familiarité avec Lucien.

Sur un point essentiel, presque tous les critiques sont d'accord : Triéphon serait un chrétien et Critias un païen. Erwin Rohde, qui accepte la thèse de Hase et de Niebuhr, sans admettre qu'il y ait eu des païens au x[e] siècle, se tire d'affaire en alléguant que la première partie du dialogue est censée se

passer à une époque beaucoup plus reculée que la seconde. La preuve, suivant lui, c'est que Triéphon dit avoir autrefois partagé les idées de Critias, mais être revenu à de meilleurs sentiments par la rencontre d'un Galiléen chauve, au long nez, qui était monté au troisième ciel[1]. Les anciens commentateurs avaient déjà reconnu que ce Galiléen était saint Paul, qui dit, en effet, avoir été enlevé au troisième ciel (ἁρπαγέντα ἕως τρίτου οὐρανοῦ)[2]; Rohde a confirmé cette explication en rappelant un passage des Actes apocryphes de Paul et de Thècle, où il est également question du grand nez de l'apôtre (ἐπίρρινον)[3]. Puis donc que Triéphon, contemporain de Nicéphore Phocas, prétend avoir rencontré saint Paul, c'est, dit Rhode, que l'auteur, dans cette partie du dialogue, le fait vivre huit ou neuf siècles plus tôt, à une époque où les païens étaient encore en majorité[4]. Seulement, ce singulier écrivain ne sait pas garder le masque qu'il a revêtu[5]; il s'oublie, dans la même partie du dialogue, jusqu'à parler des massacres de Crète, qui ont eu lieu en 961. Cela n'étonne point M. Rohde de la part d'un pauvre d'esprit comme l'auteur du *Philopatris*, qui grille de placer, dans son écrit, une polémique contre les dieux du paganisme et fait ce qu'il faut ou ce qu'il peut pour y parvenir[6].

Il y a évidemment quelque chose de judicieux dans l'opinion de Rohde; cet excellent critique, à l'encontre de tous ses prédécesseurs, s'est refusé à trop prendre au sérieux la première partie du *Philopatris*. Toutefois, il me semble avoir été un peu trop loin dans cette voie; il me semble surtout

1. *Galiléen*, signifiant *chrétien*, est une expression familière à l'empereur Julien; M. Crampe (*op. laud.*, p. 18) dit n'en connaître dans la littérature byzantine qu'un autre exemple, emprunté au *Timarion*, imitation de Lucien écrite au XII^e siècle. Peut-être l'auteur du *Philopatris* avait-il lu Julien.

2. Paul, II *Corinth.*, XII, 2.

3. Tischendorf, *Act. apocr.*, p. 41; cf. Rohde, *loc. laud.*, p. 11.

4. Le même argument a déterminé certains savants d'autrefois à placer le *Philopatris* sous Néron (Fabricius, *Biblioth. graeca*, t. III, p. 54).

5. « *Der Verfasser hält sein alterthümliches Maskenspiel nicht fest.* » (E. Rohde, *loc. laud.*, p. 11.)

6. « *Er hält das allerthümliche Kostüm nur eben so lange fest als es seinen Zewecken dient.* » (E. Rohde, *ibid.*).

avoir oublié que le *Philopatris* était destiné à être lu et à être compris, ce qui exigeait, de la part de l'auteur, un certain respect des vraisemblances. L'interprétation littérale qu'il a donnée du passage sur le Galiléen est inadmissible. Le texte dit simplement : ἡνίκα δέ μοι Γαλιλαῖος ἐνέτυχεν ἀναφαλαντίας, ἐπίρρινος, ἐς τρίτον οὐρανὸν ἀεροβατήσας. Les lecteurs pouvaient comprendre qu'il ne s'agissait pas d'une rencontre proprement dite, de même que si j'écris aujourd'hui : « Fénelon m'a appris la simplicité », cela ne signifie point que j'aie vécu dans la société de Fénelon[1]. Triéphon parle d'une lecture — différente de ses lectures habituelles de sophiste — celle des Épîtres de saint Paul, qui ont, dit-il, changé sa manière de voir. Par un dernier scrupule de sophiste, qui ne veut se servir que de noms antiques, il désigne Paul sous le nom du Galiléen et, comme ce vocable pourrait faire songer à Jésus, il ajoute des détails caractéristiques, ἀναφαλαντίας, ἐπίρρινος, qui ne devaient laisser aucune équivoque dans l'esprit de ses lecteurs informés.

Mais il y a plus : l'allusion à la rencontre avec saint Paul est faite en termes qui sont une imitation évidente du *Philopseudès* de Lucien (chap. XIII) : « Je ne croyais pas à tout cela plus que toi, mais lorsque je vis voler en l'air cet étranger venu des pays barbares, qui se disait hyperboréen, alors je crus, etc. »[2]. Cette observation, faite par feu Aninger, mais qui a échappé à Rohde, ne laisse presque rien subsister de l'épisode de saint Paul, comme le centon de phrases poétiques signalé plus haut enlève toute valeur à la phrase sur le *toit doré* de la maison où se réunissent les devins.

Je maintiens, pour ma part, que le dialogue se passe tout entier au Xe siècle, que Critias n'est pas moins chrétien que son interlocuteur Triéphon et qu'ils sont l'un et l'autre des

1. Dans la fameuse inscription d'Abercius (Marucchi, *Elém. d'archéol. chrétienne*, t. I, p. 296), il est également question de la compagnie de saint Paul, alors qu'il s'agit seulement de celle de ses œuvres.

2. Ἐγὼ δὲ καὶ αὐτὸς ἀπιστότερος ὢν σου πάλαι τὰ τοιαῦτα — ᾤμην γὰρ οὐδένι λόγῳ δυνατὸν γίγνεσθαι ἂν αὐτὰ πιστεῦσαι — ὅμως ὅτε τὸ πρῶτον εἶδον πετόμενον τὸν ξένον τὸν βάρβαρον — ἐξ Ὑπερβορέων δὲ ἦν, ὡς ἔφασκεν — ἐπίστευσα.

sophistes, avec cette différence que Critias trouve spécieuses et agréables les conceptions de la mythologie hellénique, tandis que Triéphon les déclare absurdes et révoltantes. La divergence de vues qui les sépare, et qu'un autre que l'auteur du *Philopatris* aurait su rendre très intéressante, est, en somme, celle qui se dessina, dès les premiers temps du christianisme, entre les intransigeants qui condamnaient les lettres classiques comme entachées d'idolâtrie et ceux qui, plus nombreux heureusement, continuèrent à voir en elles le fondement de toute éducation libérale[1]. De tous temps, ceux qui enseignaient aux enfants les généalogies, les attributs et même les amours des Dieux ont été suspects de complaisance pour le paganisme et ont eu fort à faire pour écarter cette accusation. Je crois pouvoir affirmer que le paganisme de Critias est tout littéraire, que ses prétendues railleries à l'égard du christianisme ne sont qu'un badinage aussi dépourvu de fiel que d'esprit, enfin que sa conversion finale, ne portant que sur la formule d'un serment, n'est pas plus sérieuse que sa prétendue idolâtrie.

Dès le début de la discussion, on voit qu'il ne s'agit pas de doctrine, mais de la considération ou du crédit que méritent les imaginations des poètes grecs. Triéphon, parlant à Critias de l'agitation qui le secoue, dit qu'il a sans doute écouté jusqu'au bout des ongles, διὰ τῶν ὀνύχων, les propos qui l'ont tant bouleversé. Critias répond qu'il n'est pas plus étonnant d'écouter avec ses ongles que de porter un enfant dans sa cuisse ou dans sa tête, ou encore de changer de sexe; car, ajoute-t-il, toute la vie est pleine de prodiges, s'il faut en croire les poètes, εἰ βούλει πιστεύειν τοῖς ποιηταῖς. Est-ce là le langage d'un païen convaincu? Ne sent-on pas le professeur de mythologie — d'*histoires*, comme on disait à Rome — qui a envie de débiter sa marchandise? Peu après, Critias jure par Zeus aérien, νὴ τὸν Δία τὸν αἰθέριον, de ne pas faire de mal à son interlocuteur en lui racontant son aventure. « Tu m'effraies encore plus, dit Triéphon; qui pourrait te protéger si tu violais ton

1. Voir Boissier, *La fin du paganisme*, t. I, p. 234 et suiv.

serment? Car je sais que tu n'ignores rien au sujet de ton Zeus. » Cela signifie peut-être que Critias risque d'être foudroyé et que sa compagnie deviendrait alors fort dangereuse. A ce propos stupide, qui voudrait être spirituel, Critias répond : « Que dis-tu? Zeus ne pourrait-il pas m'envoyer dans le Tartare? Ignores-tu qu'il a précipité tous les dieux du seuil divin, qu'il a foudroyé l'autre jour Salmonée, qui voulait tonner comme lui, et qu'il foudroie encore aujourd'hui les insolents? N'est-il pas nommé *Titanokrator* et *Gygantolètès* par les poètes, et en particulier par Homère? » Sur quoi Triéphon rappelle savamment les métamorphoses et les débauches de Zeus, et Critias, au lieu de lui répondre, propose de jurer par Apollon. L'ennuyeuse conversation continue; à un moment, Critias atteste le Dieu Inconnu d'Athènes νὴ τὸν ἄγνωστον ἐν 'Αθήναις[1], et Triéphon, sans y faire attention, recommence à l'interroger sur la Gorgone. Les choses ont l'air de prendre une tournure plus sérieuse quand Triéphon débite ses vers sur le dieu triple et un, par lequel seul il convient de jurer. On a singulièrement exagéré la portée de la réponse de Critias : « Tu m'apprends à calculer; ton serment est une arithmétique et tu calcules comme Nicomaque de Gérasa. Je ne sais ce que tu dis, un trois, trois un. Est-ce que tu parles de la tétrade de Pythagore, ou de son ogdoade, ou de sa triakade? » Ce n'est pas là une réponse d'anti-chrétien, mais de sophiste, qui, habitué à jurer par les dieux de la mythologie, feint de s'étonner qu'on lui demande de jurer par une formule aux allures arithmétiques. Du reste, Triéphon ne le laissera pas continuer sur ce ton; il cite aussitôt un vers d'Euripide pour lui imposer le respect des choses sacrées :

Σίγα τὰ νέρθε καὶ τα σιγῆς αξια

1. Il n'est pas nécessaire d'entendre par là le Dieu Inconnu de saint Paul (*Actes des Apôtres*, XVII, 23), car il y avait à Athènes d'autres autels du Dieu Inconnu que celui dont a parlé l'Apôtre. M. Crampe (p. 14) rappelle à propos un texte de Philostrate (*Vit. Apoll.*, VI, 3) : Καὶ ταῦτα 'Αθήνησιν, οὗ καὶ ἀγνώστων δαιμόνων βωμοὶ ἵδρυνται. Ne sachant plus par quel Dieu jurer, Critias atteste celui qui n'a ni nom, ni légende; de celui-là, du moins, son interlocuteur ne médira pas.

et poursuit par une citation d'Aristophane : « Il ne s'agit pas de mesurer ici le saut d'une puce. » Puis il parle de sa rencontre avec saint Paul, qui nous a renouvelés, dit-il, par l'eau du baptême et fait une profession d'orthodoxie à laquelle son interlocuteur n'oppose rien. Mais il se garde de citer la Bible ou les Évangiles; le nom même de Moïse eut choqué sa pudeur de sophiste; il l'appelle *le Bègue*, βραδύγλωσσος, et il explique l'origine du monde en citant deux vers des *Oiseaux* d'Aristophane. N'est-il pas évident que ces deux hommes font plutôt assaut de pédantisme que de doctrine? Ce qui suit, sur les Parques, le destin et les registres des péchés des hommes tenus au ciel, n'est encore qu'une chaîne de citations. Il se trouve cependant, dans cette discussion sans objet, un mot qui paraît significatif. Triéphon dit que Dieu a formé (ἐμόρφωσεν) les étoiles fixes « que tu considères comme des dieux », οὓς σὺ σέβῃ θεούς. Mais, à y regarder de près, ce propos ne peut s'interpréter à la lettre : le païen hellénisant n'est pas un adorateur des planètes. Cela signifie simplement que les noms des planètes sont ceux des dieux du paganisme, noms qui, suivant Triéphon, ne doivent pas être invoqués dans les serments solennels comme ceux de divinités. Du reste, il marque nettement lui-même le caractère de cette discussion toute scolastique quand il dit, après avoir réfuté les théories du paganisme sur le destin : « Ne vois-tu pas combien sont incohérentes et peu solides les inventions des poètes? Laisse de côté tout cela, afin d'être inscrit dans les registres célestes des bons ». Et plus loin, pillant encore Lucien : « Tes dieux sont depuis longtemps un cottabe (nous dirions *une tête de Turc*) pour tous les hommes de bon sens. » Là-dessus, Critias déclare qu'à l'inverse de Niobé il sent que de pierre il est devenu homme et prête serment par le Fils qui procède du Père. La controverse est apaisée et Critias peut commencer son récit.

Je ne veux pas nier qu'en certains passages l'inepte auteur de ce dialogue ait oublié que son propos n'était pas sérieux, qu'il n'ait élevé la voix et enflé le ton comme s'il voulait convertir un infidèle. Mais s'autoriser de ces quelques lignes ou de ces quelques mots pour conclure que l'un des interlocu-

teurs est un défenseur du paganisme, qu'il y avait encore des païens à l'époque où a été écrit le *Philopatris*, c'est méconnaître le caractère d'une composition dont le fond solide, si tant est qu'il en ait un, est une discussion plutôt littéraire que religieuse sur l'emploi d'une formule de serment.

V

On rapporte que Constantin V, l'empereur iconoclaste et rationaliste (740-775), raillait impitoyablement ses courtisans lorsqu'ils invoquaient, en sa présence, l'aide de la Sainte Vierge. On ajoute qu'il tournait en ridicule ceux qui mettaient quelque affection à éviter toute expression licencieuse[1]. Ces traits, joints à son goût pour la musique et pour le théâtre, le faisaient qualifier de païen par les orthodoxes plus rigoureux. Cette accusation de paganisme ne visait pas une doctrine religieuse définie, mais un penchant, jugé excessif, vers ce qu'on pouvait appeler l'hellénisme et qui ne différait guère de ce qu'on nomme l'humanisme en Italie au xv^e siècle. Sathas, dans la préface du septième volume de sa Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη, publié en 1894, a prétendu discerner, pendant toute l'histoire byzantine, deux courants contraires, l'un romain, l'autre hellénique, dont la lutte aurait constitué toute la vie intellectuelle et morale de cette époque. L'esprit hellénique n'a jamais été étouffé, mais il a été refoulé et réduit à l'impuissance par l'esprit romain, dont le triomphe du christianisme avait assuré la suprématie. La Renaissance a été le réveil de l'hellénisme; les grandes controverses religieuses, telles que la querelle des iconoclastes, sont moins des disputes sur des points de dogme que des épisodes du long combat entre l'hellénisme et le romanisme. Bien que Sathas ait allégué, à l'appui de sa thèse, des arguments dont la plupart ne supportent pas l'examen[2], il faut, croyons-nous, y reconnaître un fond de vérité. La

1. Cf. Bury, *Later roman Empire*, t. II, p. 461.
2. Voir l'article de M. Heisenberg dans le *Byzant. Zeitschrift*, 1896, p. 168 et suiv.

tendance que Sathas appelle hellénique était nourrie et fortifiée à Byzance par l'éducation littéraire, qui resta presque entièrement classique, c'est-à-dire païenne. Parmi ceux qui distribuaient cet enseignement dans les écoles et qui, tous, appartenaient nominalement au christianisme, il dut y avoir bien des hommes aux yeux de qui Homère et les Tragiques étaient des guides plus autorisés que la Bible et les Pères[1]. La contrainte officielle qui pesait sur eux les empêchait de faire profession de leurs doctrines, ou, s'ils les exprimèrent, ne permit guère qu'elles se transmissent jusqu'à nous; mais le fait que cette tendance hellénique existait à Byzance et qu'elle y causait même quelque alarme aux orthodoxes serait suffisamment attesté, à défaut d'autres témoignages, par la première partie du *Philopatris*. Elle l'est encore par un passage d'Anne Comnène qui, parlant du réveil des études à Byzance sous l'influence d'Alexis Ier au XIe siècle, ajoute que son père prescrivit aux érudits de son temps de donner le pas aux textes sacrés sur les lettres grecques, προηγεῖσθαι τὴν τῶν θείων βίβλων μελέτην τῆς Ἑλληνικῆς παιδείας ἐπέτρεπε[2]. Si le pieux empereur crut devoir insister ainsi sur la part prépondérante qui revenait aux Saintes Écritures dans l'enseignement, c'est qu'il constatait avec inquiétude une tendance contraire, représentée surtout, sous son règne même, par la philosophie platonicienne et pythagoricienne de Jean Italos[3], qui admettait la métempsychose, professait la théorie de Platon sur les idées et ne rendait pas aux saintes images le culte qui leur était dû[4]. Une sorte de *Syllabus* de l'Église grecque, le *Synodikon* publié par M. Ouspenky, condamne, à la suite des iconoclastes, les adhérents des doctrines helléniques et de l'enseignement platonicien sur la matière et les idées[5]. Or, Jean Italos n'est qu'un anneau dans une longue chaîne, car il fut l'élève et le

1. Il y a des réflexions justes à ce sujet, au milieu de choses plus que contestables, dans Gfrörer, *Byz. Gesch.*, t. III, p. 75-83.

2. Anne Comnène, V, 9, p. 265.

3. Cf. *Byz. Zeitschr.*, 1896, p. 172.

4. Ἦν δὲ τὰς μετεμψυχώσεις δοξάζων καὶ τὰς ἁγίας εἰκόνας οὐχ' ὡς ἔδει τιμῶν, ἀλλὰ καὶ τὰς πλατωνικὰς ἰδέας παρεδέχετο (Nicolas Acominat).

5. Chalandon, *Alexis Comnène*, p. 316; *Byzantinische Zeitschrift*, 1895, p. 143.

successeur (dans la chaire de philosophie de l'Académie de Byzance) du platonicien Michel Psellos (1018-1081). Ce philosophe fut soupçonné de préférer la doctrine de Platon à celle de l'Église et dut se justifier auprès de l'empereur par une déclaration formelle d'orthodoxie[1]. On rapporte qu'un de ses élèves, fortement imprégné d'hellénisme, se jeta du haut d'un rocher dans la mer en criant : « Prends-moi, Poseidon[2] ! » Près de cinq siècles après, Georges de Trébizonde dit avoir entendu déclarer à Gémiste Pléthon que le monde entier serait bientôt acquis à une seule religion, qui ne serait ni le christianisme ni le mahométisme, mais différerait peu de la vieille religion hellénique[3]. Il est vrai que Pléthon était un fervent platonicien et qu'ayant résidé en Italie lors du concile de Florence, il a pu subir l'influence de l'humanisme italien ; mais il est permis de supposer que le propos répété par Georges de Trébizonde révèle, tout en l'exagérant sans doute, un état d'esprit qui s'est perpétué discrètement, pendant de longs siècles, dans les écoles et les académies byzantines.

Ainsi, ce qu'on a pris pour du paganisme dans le *Philopatris* n'est, en somme, qu'une forme byzantine de l'humanisme. On a d'autant moins lieu d'être surpris de la constater dans la Byzance du x^e siècle que bien d'autres indices accusent, à la même époque, une renaissance de l'esprit grec et des goûts classiques. C'est du x^e siècle que datent nos meilleurs manuscrits des anciens auteurs ; c'est alors que l'art byzantin a produit ses chefs-d'œuvre, dont beaucoup, tant ivoires que miniatures, ne sont que des copies d'œuvres romaines encore tout imprégnées d'influences grecques ; c'est alors aussi que Lucien, le plus Grec des Grecs, si l'on peut dire, a trouvé de nombreux lecteurs et imitateurs, mode qui dura jusqu'à la fin de l'Empire d'Orient, comme l'attestent entre autres le *Timarion*, publié par Hase, et le *Voyage de Mazari aux*

1. Krumbacher, *Gesch. der byzant. Litteratur*, 2^e éd., p. 435.

2. Nicétas Acominat, dans Tafel, *Supplem. hist. eccles. graecorum* (Ouspensky, *Essais sur l'histoire de la civilisation byzantine*, Saint-Pétersbourg, 1892, p. 156 ; en russe).

3. *Byz. Zeitschrift*, 1896, p. 172.

Enfers, publié par Boissonade, inspirés l'un et l'autre de la *Nékyomantie* de Lucien [1].

Nous sommes malheureusement mal informés des caractères intellectuels de cette renaissance du x[e] siècle, qui se poursuivit et s'accentua, malgré le cléricalisme étroit d'Alexis I[er], pendant l'époque des Comnènes [2]. Mais il semble bien qu'elle exerça ses effets jusqu'au delà des frontières de l'Empire, dans une ville qui avait été longtemps byzantine et était restée en rapports étroits avec Byzance, à Ravenne. Là vivait, vers 970, le grammairien Wilgard. Enthousiaste de la science qu'il enseignait, il fut séduit, nous dit le moine Rodolphe [3], par des esprits malins, qui lui apparurent en songe sous les traits des anciens poètes, Virgile, Horace et Juvénal. Ils le remercièrent de ce qu'il faisait pour eux et lui promirent qu'il participerait à leur gloire s'il persévérait dans la même voie. Wilgard commença dès lors à s'écarter ouvertement de la doctrine chrétienne et à enseigner que ces poètes avaient plus de droit à la confiance des hommes que les Livres Saints. L'évêque de Ravenne, Pierre, se hâta d'intervenir et réduisit Wilgard au silence. Le moine Rodolphe ajoute qu'à la même époque d'autres partisans de la même doctrine furent mis à mort par le glaive ou conduits sur le bûcher. Cependant, trente ans plus tard, l'abbé romain Léon rencontra encore, des deux côtés des Alpes, certains grammairiens non moins exaltés que Wilgard, qui se réclamaient de Platon, de Virgile et de Térence plutôt que de l'Écriture et de l'Église. Il semble que Gfrörer n'a pas eu tort de soupçonner l'existence d'un lien occulte entre ces humainistes de l'Italie et l'école à laquelle appartenait le Critias du *Philopatris*. Le fait que Léon nomme Platon, inconnu aux théologiens occidentaux du x[e] siècle, parmi les auteurs préférés des grammairiens

1. Cf. Erwin Rohde, *loc. laud.*, p. 15 et Nicolai, *Griech. Literaturgesch.*, t. II, p. 487.

2. C'est surtout au milieu du xi[e] siècle que se dessine un mouvement philosophique animé d'une tendance hostile à l'Église. Cf. Krumbacher, *Gesch. der byz. Litt.*, 2[e] éd., p. 445.

3. Dom Bouquet, *Recueil*, t. X, p. 23; Gfrörer, *Byz. Gesch.*, t. III, p. 77.

qu'il dénonce, autorise, en effet, à croire que ces derniers entretenaient des relations plus ou moins directes avec les maîtres des écoles byzantines de ce temps.

VI

Ce qui précède nous permet d'aborder la dernière question générale que soulève le *Philopatris*, celle du rapport logique entre les deux parties si différentes dont il se compose. Dire, avec quelques critiques récents, qu'il n'y en a aucun, que toute la première partie, c'est-à-dire les deux tiers de l'opuscule, n'est qu'un jeu d'esprit et un hors-d'œuvre, c'est traiter l'auteur anonyme, quelque médiocre qu'il soit, avec une sévérité vraiment excessive. Cet homme a beau être dépourvu de talent, de goût et de toutes les qualités de l'écrivain : il sait ce qu'il veut et n'écrit pas seulement pour le plaisir de noircir du parchemin. J'ai déjà montré que son œuvre se termine par un appel peu dissimulé à la libéralité de l'empereur Nicéphore. C'est comme patriote, comme φιλόπατρις, qu'il demande l'aumône ou une pension; mais la patrie byzantine n'était pas tout entière là où l'empereur et l'armée combattaient pour la défense des frontières. L'Empire d'Orient reposait sur deux piliers, l'orthodoxie et l'autorité impériale ; pour être φιλόπατρις dans toute l'acception de ce terme, l'auteur devait se montrer également soucieux de l'empereur, chef militaire suprême, et des intérêts de la religion. Or, à l'époque de Nicéphore, aucune hérésie dangereuse ne menace l'orthodoxie dans l'Empire ; tout ce qu'elle peut craindre, c'est cet humanisme de pédants de collège qui tend à substituer à nouveau Zeus et les autres dieux de l'Olympe à la divinité triple et une du christianisme. Le loyaliste mendiant auquel nous devons le Φιλόπατρις a combattu l'humanisme dans la première partie de son dialogue, l'esprit de révolte et de trahison dans la seconde. Avec ce dernier, point d'accommodement : c'est une dénonciation en règle. Mais l'humanisme n'est pas un ennemi bien redoutable ; c'est en badinant qu'on le met à la

raison ; d'ailleurs, les deux interlocuteurs sont des sophistes, nourris également d'Homère et d'Euripide, qui ne tardent pas à se trouver d'accord, et cette première partie, d'où la formule du dogme chrétien sort victorieuse, se termine par un accommodement cordial. En somme, et malgré l'extrême maladresse de la composition, le dialogue justifie ainsi son titre principal : le patriotisme byzantin s'y affirme successivement sous ses deux aspects, l'un spirituel, l'autre temporel : l'Église et l'armée.

Le sous-titre est plus difficile à expliquer : φιλόπατρις ἢ διδασκόμενος. L'homme qui s'instruit, διδασκόμενος, est sans doute le même que le φιλόπατρις ; mais est-ce Triéphon, qui apprend de Critias les menées des ennemis de l'Empire, ou Critias, qui apprend de Triéphon à jurer par le Fils du Père et non par Zeus ? La question, du reste, est de trop mince importance pour qu'il soit utile de la discuter.

Je suis loin d'avoir épuisé tout l'intérêt qui s'attache à ce méchant opuscule ; mais je crois avoir fait l'essentiel en le replaçant dans son milieu et en montrant les enseignements qu'on en peut tirer pour deux études considérables qui attendent encore un historien : celle de l'opposition et celle de l'humanisme à Byzance.

Les Apôtres chez Les Anthropophages[1]

Caius Plinius Secundus, que nous appelons Pline le Jeune, était, en 112 ap. J.-C., gouverneur romain de la Bithynie, c'est-à-dire du nord-ouest de l'Asie Mineure. A peine installé, il dut écouter les doléances des propriétaires et des marchands de bestiaux; leur commerce souffrait, parce qu'on n'achetait plus de victimes pour les sacrifices; une secte religieuse nouvelle, celle des chrétiens, s'était à tel point multipliée que les temples perdaient leur clientèle et devenaient déserts[2]. Quatre-vingts ans plus tard, vers l'an 200, Tertullien, prêtre en Afrique, disait que les chrétiens, bien que datant de la veille, avaient déjà rempli le monde (*hesterni sumus et vestra omnia implevimus*[3]). Cette dernière expression semble quelque peu hyperbolique; mais les témoignages de Pline et de Tertullien se confirment l'un l'autre. La propagation du christianisme à travers le monde romain fut très rapide; au commencement du IIe siècle, les chrétiens sont déjà assez nombreux en Asie pour inquiéter les intérêts des païens; à la fin du siècle, ils se croient la majorité; un siècle encore, et ils seront les maîtres de l'Empire.

Comment cette propagation s'est-elle accomplie? Pour la seconde partie du IIe siècle, époque où les textes chrétiens

1. Conférence faite au Musée Guimet, le 17 janvier 1904.

2. C'est à M. Ramsay qu'est due, je crois, cette explication ingénieuse du motif qui porta Pline le Jeune à s'occuper des chrétiens et à en entretenir Trajan.

3. Tertull., *Apolog.*, XXXVII : « Les Maures, les Marcomans, les Parthes, quelque nation que ce soit, est-elle plus nombreuse qu'une nation qui n'a d'autres limites que l'univers? Nous ne sommes que d'hier et déjà nous remplissons tout, vos villes, vos îles, vos bourgs, vos municipes, vos comices, vos camps, vos tribus, le palais, le sénat, le forum; nous ne vous laissons que vos temples. »

sont déjà abondants, nous le savons dans une certaine mesure; mais pour le Ier siècle, qui fut l'époque décisive, notre ignorance est presque complète. Jésus avait eu douze disciples appelés apôtres auxquels il commanda de répandre sa doctrine à travers le monde. Mais, de ces douze apôtres, il y en a deux seulement dont nous puissions esquisser la biographie : saint Pierre et saint Jean. Il faut naturellement ajouter saint Paul, l'apôtre des Gentils, dont la vocation est postérieure à la mort du Christ, mais qui, grâce à ses Épîtres et aux Actes, nous est le plus familier de tous. En revanche, que savons-nous de Philippe, d'André, de Mathias, de Jacques, de Barthélemy et des cinq autres? Nous ne savons rien, rien que leur vocation et leurs noms.

Notre ignorance, à cet égard, ne tient nullement au fait regrettable que la littérature chrétienne du IIe siècle ne nous est pas parvenue tout entière. Eusèbe, évêque de Césarée, écrivant vers 330 et disposant d'une des plus riches bibliothèques de l'Asie, n'en savait pas plus long que nous. Au commencement du IIIe livre de son *Histoire de l'Église*, il s'exprime ainsi : « Les saints apôtres et les saints disciples du Sauveur se répandirent par toute la terre. Thomas, comme nous l'avons appris de nos pères, eut en partage le pays des Parthes, André celui des Scythes, et Jean l'Asie. » Puis il parle des missions de Pierre et de Paul et ajoute ; « Origène rapporte tout ceci dans le livre troisième de ses commentaires sur la Genèse. » Or, Origène, docteur chrétien d'Alexandrie, vécut de 185 à 254; c'est à lui qu'Eusèbe est obligé d'emprunter les très maigres informations qu'il nous donne. C'est donc qu'il n'en connaissait pas d'autres qui lui parussent dignes de foi.

Eusèbe était un savant et se résignait à ne point tout savoir. Mais les ignorants, les humbles, le peuple enfin, ne se résignent pas volontiers à cela. Dans tous les pays où le christianisme avait pris pied au IIe siècle, il se forma dès légendes sur les origines locales de ce mouvement. Une rivalité bien naturelle poussa les Églises à se réclamer d'illustres fondateurs ; et quels fondateurs plus illustres que les apôtres, ceux qui avaient recueilli directement de ses lèvres l'enseignement

de Jésus? Les Actes des Apôtres qui font suite à nos Évangiles ne s'occupent guère que de saint Paul et de saint Pierre; on se mit à en composer d'autres, où la mission des autres apôtres était racontée. En l'absence de tout témoignage précis, les imaginations se donnèrent libre cours et il y eut comme une surenchère de merveilleux. L'Église vit naître ces compositions avec d'autant plus de méfiance que la doctrine en était souvent suspecte ; les sectes, si nombreuses dès les premiers temps du christianisme, avaient chacune une littérature pieuse, des Évangiles, des Actes, des Lettres, qui étaient tout imprégnés de leur esprit. Toutefois, l'Église, victorieuse du paganisme au IVe siècle, ne fit pas disparaître, du moins en général, les ouvrages qu'elle n'approuvait pas ; c'eût été d'ailleurs très difficile, tant ces récits merveilleux étaient répandus. On se contenta d'éliminer ou d'atténuer ce qui, dans les discours prêtés à Jésus ou aux apôtres, choquait trop ouvertement l'orthodoxie; mais les histoires elles-mêmes furent considérées comme inoffensives. De ces histoires d'apôtres, que l'on appelle les Actes apocryphes, nous possédons un grand nombre en diverses langues, grec, latin, copte, syriaque, arabe; il ne se passe presque pas d'années qu'on n'en découvre de nouveaux fragments et tout ce que l'on possède en ce genre n'a pas encore été publié. C'est une littérature très curieuse, très instructive même, qui ne nous renseigne pas, bien entendu, sur ce qu'ont vraiment fait et pensé les disciples de Jésus, mais qui nous apprend ce que l'on croyait à leur sujet dès le IVe siècle, dans les classes inférieures des communautés chrétiennes, et aussi quel singulier mélange de piété et de romanesque séduisait les imaginations de ce temps-là.

Cela dit, je vais vous exposer un de ces récits, intitulé « Les actes d'André et de Mathias dans la cité des Anthropophages »[1]. Pour que vous puissiez en saisir nettement le caractère, je raconterai sans m'interrompre pour commenter; à la fin seulement, je vous présenterai quelques observations

1. Cet apocryphe a été étudié en dernier lieu par Dobschütz, *Deutsche Rundschau*, avril 1902, p. 87-107. Je n'ai lu le mémoire du savant allemand qu'après avoir écrit le mien.

propres à préciser l'origine et les sources de cette composition anonyme, dont on possède de nombreux manuscrits en plusieurs langues et même une vieille traduction anglo-saxonne.

Les apôtres, s'étant réunis en un même lieu, tirèrent au sort pour se partager les pays où ils devaient aller enseigner le christianisme. La contrée des Anthropophages échut à Mathias, celui qui avait remplacé Judas après sa trahison. Ces Anthropophages étaient de terribles gens ; ils ne mangeaient pas de pain, ne buvaient pas de vin, mais se nourrissaient de la chair et du sang des hommes. Quand un étranger entrait dans leur ville, ils le saisissaient, lui crevaient les yeux et lui donnaient à boire une drogue magique qui lui ôtait la raison. Dès que Mathias eut franchi la porte de la ville, ils le saisirent, l'aveuglèrent, lui firent boire la drogue, le conduisirent en prison et lui apportèrent de l'herbe à manger. Mathias ne mangea point, mais, dans sa détresse, adressa de ferventes prières à Jésus.

Pendant qu'il priait dans sa prison, il vit tout à coup une grande lumiere et de cette lumière sortit une voix qui lui dit : « Cher Mathias, recouvre la vue ». Et immédiatement il vit clair. Puis la voix l'exhorta à prendre courage et lui promit qu'il serait sauvé par l'apôtre André, qui arriverait après vingt-sept jours et le délivrerait de sa dure captivité.

Mathias s'assit dans sa prison et chanta. Lorsque les bourreaux entrèrent, cherchant les victimes désignées pour ce jour-là, Mathias ferma les yeux, afin qu'ils crussent qu'il était encore aveugle. On lui avait attaché à la main droite une étiquette[1] où la date de son emprisonnement était inscrite; il devait, comme une bête à l'engrais, attendre ainsi trente jours révolus, après quoi on l'emporterait pour le tuer et le dépecer.

Le vingt-septième jour, le Seigneur apparut à André et lui ordonna de partir avec ses disciples pour le pays des

1. Cette étiquette est dite τάβλα ; on appelait ainsi les planchettes portant des noms que l'on fixait aux momies égyptiennes (Le Blant, *Rev. archéol.*, 1874, I, p. 244).

Anthropophages, afin de délivrer Mathias; il fallait que cela fût accompli dans le délai de trois jours. L'apôtre répondit qu'il était prêt à partir, mais que le pays des Anthropophages était trop loin, qu'il était impossible de s'y rendre dans un si bref délai et que le Seigneur ferait mieux de charger un ange de cette mission. « Obéis, lui répondit le Seigneur. Lève-toi de bon matin et te rends sur le rivage avec tes disciples; tu y trouveras un bateau. » Et, après avoir béni André, il remonta au ciel.

Le lendemain matin, à la première heure, André et ses disciples descendent au rivage et voient un petit bateau dans lequel sont assis trois hommes. « Où allez-vous, frères? » leur demanda-t-il. « Nous allons, répondit le pilote-patron, au pays des Anthropophages. » « Moi aussi, dit André. » « Mais, dit le pilote, tout le monde évite d'aller dans ce pays-là; pourquoi donc y vas-tu? » « J'y ai quelque affaire, répondit André, et je voudrais que tu nous prisses à bord, mes compagnons et moi. » « Entrez donc, dit le pilote. »

« Avant d'entrer, reprit André, il faut que je te dise que nous n'avons pas d'argent pour payer notre passage: nous n'avons même pas de pain à manger. » — « Comment alors pensez-vous embarquer et faire la route? » demanda le pilote. — « Écoute, frère, nous sommes les disciples du Seigneur Jésus-Christ, le bon Dieu, qui nous a ordonné d'aller prêcher, mais nous a interdit d'emporter avec nous de l'argent, de la nourriture, ni même un vêtement de rechange[1]. Si tu veux nous accepter tels que nous sommes, dis-le nous; sinon, nous devrons chercher un autre moyen. » — « Si c'est là l'ordre que vous avez reçu, dit le pilote, et que vous vous y conformiez, je suis heureux de vous recevoir à bord, bien plus que ceux qui me donnent de l'or et de l'argent; car c'est une joie pour moi de voir dans ma barque un apôtre du Seigneur. » André le remercia, le bénit et tous s'embarquèrent.

« Va chercher trois pains à fond de cale, dit le patron à un

1. Matt., x, 10 : « Ne prenez ni or ni argent, ni monnaie dans vos ceintures, ni sac pour le voyage, ni deux habits, ni souliers, ni bâton ; car l'ouvrier doit recevoir la nourriture qu'il a méritée. » Cf. Marc, vi, 9.

des matelots ; il faut que nos passagers en mangent, afin de pouvoir supporter le mouvement des flots et le mal de mer » — « Frère, dit André, puisse le Seigneur te faire participer au pain céleste ! » — « Si tu es vraiment un disciple de Jésus, dit le patron, raconte donc les miracles de ton maître à tes disciples, afin qu'ils se réjouissent en leur cœur et cessent de craindre la mer. » Déjà le bateau avait quitté le rivage ; André rappela à ses disciples, qui étaient inquiets et mal à l'aise, comment un jour, étant sur le lac avec Jésus, ils avaient éprouvé une forte tempête, que le Seigneur avait aussitôt apaisée. Puis André fit une prière et demanda que ses disciples s'endormissent. Il n'avait pas encore fini qu'ils dormaient profondément.

La barque filait comme une flèche sur une mer d'huile. « Comme tu gouvernes bien ta barque ! dit André au pilote ; je navigue depuis seize ans et n'ai jamais vu un pilote aussi habile. » — « Nous aussi, répondit le pilote, nous avons souvent navigué et couru des dangers ; mais comme tu es un disciple de Jésus, vois, la mer a reconnu que tu es un homme juste et elle ne s'est pas soulevée en flots irrités. » « Merci, Seigneur, s'écria André, de m'avoir fait rencontrer un homme qui glorifie ton nom ! »

« Dis-moi, disciple de Jésus, ton maître n'a-t-il pas fait d'autres miracles que ceux dont on parle ? » André, après avoir un peu hésité, consent à satisfaire la curiosité du pilote. Un jour, avec les Douze, Jésus entra dans un temple des païens, devant lequel il y avait deux sphinx. Jésus ordonna à l'un des sphinx de se lever de son piédestal et de venir convaincre les prêtres de sa mission divine. Le sphinx obéit et parla d'une voix humaine. Puis Jésus dit au sphinx d'aller dans le pays de Chanaan, au champ de Mambré, de réveiller dans leur tombe Abraham, Isaac et Jacob et de les amener au temple. Le sphinx obéit encore et revint avec les trois patriarches. Puis Jésus renvoya les patriarches et ordonna au sphinx de reprendre sa place à la porte du temple. « Il a fait bien d'autres miracles, ajouta André, mais si je les racontais,

tu ne supporterais pas mon bavardage[1]. » « Tu te trompes, répondit le pilote, car j'aime toujours écouter des discours utiles. »

Cependant le bateau approchait du rivage. Le pilote pencha sa tête sur l'épaule d'un des matelots et resta silencieux. André se tut également et s'endormit. Quand il le vit dormir, le pilote dit à ses matelots : « Étendez vos mains sous son corps et portez André et ses disciples devant les murs de la ville des Anthropophages; puis revenez à moi. » Les matelots déployèrent leurs ailes, qu'ils avaient cachées jusque-là, obéirent et revinrent. Alors Jésus — car, vous l'avez deviné, le pilote du mystérieux bateau était Jésus lui-même — remonta au ciel avec ses anges qui étaient les matelots.

Voilà, certes, un admirable tableau. Si Benozzo Gozzoli ou Memling avaient connu cette légende, quels chefs-d'œuvre ils auraient pu en tirer!

Au point du jour, André se réveilla par terre et vit ses disciples endormis autour de lui. « Levez-vous, dit-il, et sachez que nous avons été conduits sans le savoir par le Seigneur lui-même, qui s'est humilié, a pris figure de marin et nous a mis à l'épreuve. » Puis il fit une prière et supplia le Seigneur de se manifester à lui. Jésus apparut sous les traits d'un enfant d'une merveilleuse beauté. André demanda pardon de ne l'avoir pas reconnu. « Tu n'as pas péché, répondit Jésus; mais tu as douté que tu pusses aller en trois jours au pays des Anthropophages et je t'ai montré que je pouvais faire toutes choses. Maintenant, va à la prison de Mathias et délivre-le, ainsi que tous les étrangers qui sont avec lui. Tu seras cruellement torturé, ton sang coulera à flots, mais tu ne mourras point, car les habitants de cette ville sont destinés à devenir des croyants. » Et ayant ainsi parlé, il remonta au ciel.

André et ses disciples parvinrent inaperçus jusqu'à la prison. Elle était entourée de sept gardiens; André pria, et ils tombèrent morts; il fit le signe de la croix sur la porte, et la

1. Jean, XXI, 25 : « Il y a aussi beaucoup d'autres choses que Jésus a faites; et si elles étaient écrites en détail, je ne pense pas que le monde pût contenir les livres qu'on en écrirait.

porte s'ouvrit. Ils trouvèrent Mathias assis et chantant et ils s'embrassèrent; la promesse du Seigneur à Mathias s'était accomplie avant le trentième jour.

Dans la même prison il y avait des hommes et des femmes tout nus qui mangeaient de l'herbe ; c'étaient des étrangers à l'engrais, que les sauvages avaient abrutis et aveuglés. André leur rendit la vue en touchant leurs yeux et la raison en touchant leur poitrine; de la sorte, deux cent soixante-dix hommes et quarante-neuf femmes furent délivrés par l'apôtre. André leur ordonna de sortir de la ville et de s'asseoir sous un grand figuier, dont les fruits, miraculeusement multipliés, ne cesseraient de suffire à leur nourriture; puis il fit descendre du ciel un nuage qui emporta Mathias et ses disciples sur une montagne auprès de saint Pierre. André resta seul dans la ville. Il aperçut un pilier de bronze sur lequel était une statue et s'assit derrière le pilier pour observer ce qui se passait.

Les bourreaux, étant allés à la prison chercher des victimes, trouvèrent les gardes étendus morts et les cellules vides. Alors ils firent leur rapport aux magistrats, qui furent très alarmés. « Retournez à la prison, dirent-ils aux bourreaux, et ramenez les cadavres des gardes, afin que nous les mangions aujourd'hui même. Puis, nous réunirons les vieillards de la ville et nous tirerons au sort parmi eux afin d'en manger sept tous les jours. Cela nous suffira pendant quelque temps ; dans l'intervalle, nous équiperons des navires ; nos jeunes gens pourront partir en expédition et nous ramener des prisonniers à manger. »

Les bourreaux firent ce qui leur était ordonné et se mirent en devoir de dépecer les sept gardes ; mais tout à coup leurs couteaux tombèrent et leurs mains se pétrifièrent. « Malheur à nous ! » crièrent les magistrats, « il y a des magiciens attachés à notre perte ! Mais allez vite réunir les vieillards ! » Aussitôt dit, aussitôt fait. On trouva deux cent dix-sept vieillards et le sort en désigna sept pour être mangés ce jour-là. L'un d'eux supplia les bourreaux de l'épargner et offrit à sa place son fils et sa fille. Les magistrats acceptèrent l'offre ; mais

les pauvres enfants se lamentaient piteusement et demandaient avec des larmes qu'on les laissât grandir. Nonobstant, on les traîna au lieu du sacrifice, où il y avait un four pour cuire la viande et un bassin pour recevoir le sang. Alors André, qui voyait tout sans être vu, pria le Seigneur. Une fois de plus, les couteaux tombèrent des mains des bourreaux. « Malheur à nous ! » s'écrièrent les magistrats, « faudra-t-il donc que nous mourions de faim ? »

Comme ils se désolaient ainsi, le diable leur apparut sous les traits d'un petit vieillard. « Cherchez donc par la ville, leur dit-il, un certain étranger du nom d'André et le mettez à mort; car c'est lui qui a délivré vos prisonniers et qui, par ses sortilèges, vous réduit à la famine. » Mais André était invisible. On ferma les portes, on fureta partout, mais en vain. Alors le Seigneur apparut à André et lui dit : « Lève-toi et montre-toi maintenant à ces hommes. » « Me voici! cria André, c'est moi que vous cherchez! » A l'instant la multitude l'entoure et l'on se met à délibérer sur le genre de mort qu'il convient de lui infliger. C'était trop peu de le tuer : il fallait le faire souffrir longuement. Un homme, en qui le diable était entré, conseilla de lui passer une corde autour du cou, de le traîner à travers les rues et les ruelles de la ville et, après l'avoir ainsi tué, de le manger. La foule applaudit et aussitôt le supplice d'André commença; la chair de l'apôtre fut horriblement meurtrie sur les pierres et le sang coula de son corps comme de l'eau. Mais il ne mourut pas et, le soir venu, on le jeta dans la prison, les mains attachées derrière le dos. Le lendemain matin, on recommença à le traîner; il ne cessait, dans sa peine, de prier le Seigneur. « Frappez-le sur la bouche, dit le diable, afin qu'il se taise! » Le soir venu, on le ramena à la prison. Le diable s'y rendit avec sept démons pour insulter André et pour essayer de le tuer, mais ils ne purent approcher de lui, car il portait sur le front le sceau du Seigneur. Le troisième jour, le supplice recommença, et on le ramena le soir à la prison. Il était épuisé de fatigue et couvert de plaies; mais le Seigneur lui apparut, lui prit la main, et lui rendit toute sa force. André se leva et aperçut,

au milieu de la prison, un pilier sur lequel était posée une statue d'albâtre. C'était probablement, bien que le texte ne le dise pas, une de ces statues de fontaines qui répandent de l'eau, d'ordinaire par la bouche, et dont le type, très fréquent à l'époque romaine, est représenté par de nombreux exemplaires dans nos Musées. André ordonna à la statue de cracher de l'eau par la bouche jusqu'à ce que les habitants de cette ville impie fussent châtiés. Aussitôt la statue obéit et commença à vomir des torrents d'eau. C'était une eau corrosive, qui mangeait la chair des hommes, et elle coulait sans interruption.

Quand le jour parut, les habitants s'aperçurent que la ville était inondée et se mirent à fuir dans toutes les directions, pour chercher refuge ailleurs. Alors André pria le Seigneur : « Ne m'abandonne pas, Seigneur, mais envoie ton archange Michel dans un nuage pour tracer une enceinte de feu autour de la ville afin que personne n'en puisse échapper. » Aussitôt la ville fut entourée de feu et l'eau, qui montait jusqu'au cou des habitants, leur rongeait les chairs. « Malheur à nous! disaient-ils ; tous ces fléaux se sont déchaînés à cause de l'étranger qui est dans la prison ! Allons le délivrer, sans quoi nous sommes tous perdus. »

Ils coururent vers la prison, criant à tue-tête : « Dieu de l'étranger, délivre-nous de cette eau ! » André les entendit et, les voyant dans l'affliction, dit à la statue d'albâtre : « Cesse de répandre de l'eau, car il semble que les habitants de cette ville veulent embrasser la vraie foi ; j'y bâtirai une église et je te placerai dans cette église, pour reconnaître le service que tu m'as rendu. » La statue cessa de vomir de l'eau. Les habitants se rendirent à la porte de la prison et prièrent humblement le dieu de l'étranger d'avoir pitié de leur infortune. André sortit et marcha vers eux ; comme il marchait, l'eau s'écartait de ses pieds. Toute la multitude l'implora de la prendre en pitié. Parmi ceux qui le suppliaient ainsi était le vieillard qui avait livré son fils et sa fille. « Comment peux-tu invoquer ma pitié, dit André, toi qui as été sans pitié pour tes enfants? Aussi, je te le dis, quand cette eau rentrera dans

l'abîme, tu y entreras avec elle, et avec toi les quatorze bourreaux qui tuent des hommes tous les jours. » Alors André leva les yeux au ciel, la terre s'ouvrit et l'eau s'y engouffra avec le vieillard et les quatorze bourreaux.

« Cet homme vient de Dieu ! » s'écrièrent les sauvages, il va nous tuer tous, il va faire descendre le feu pour nous brûler ! » — « Soyez sans crainte, mes enfants », répondit André, et il rendit d'abord à la vie tous les hommes, femmes et enfants, qui s'étaient noyés au cours de l'inondation. Puis il dessina le plan d'une église et la fit bâtir. Ensuite il baptisa tout le monde et prêcha les enseignements de Jésus. Cela fait, il décida de partir. Vainement ils essayèrent de le retenir auprès d'eux. « Je dois, dit André, aller retrouver mes disciples », et il sortit de la ville, laissant les nouveaux convertis dans la douleur de l'avoir perdu si tôt.

Jésus, sous la forme d'un petit enfant, apparut alors à André : « Pourquoi, lui dit-il, n'as-tu pas accordé à ces gens un délai de quelques jours? Leurs cris et leurs pleurs sont montés au ciel jusqu'à moi. Reviens dans la ville et restes-y sept jours, jusqu'à ce que leurs cœurs soient confirmés dans la foi. Tu y prêcheras mon Évangile et tu ramèneras à la lumière ceux qui sont dans l'abîme. »

André rendit grâces au Seigneur, qui voulait ainsi que toutes les âmes fussent sauvées. Il fut accueilli dans la ville avec des transports de joie et y resta sept jours, prêchant la parole divine et enseignant. Puis, quand il sortit de nouveau, tous lui firent escorte, depuis les petits enfants jusqu'aux vieillards, en disant : « Il y a un seul Dieu, le Dieu d'André, et un seul Seigneur Jésus, auquel soient la gloire et la puissance à jamais. Amen ! »

Éclaircissons d'abord la géographie de ce singulier récit.

Dans une composition qui fait suite à celle-là et qui est intitulée : « Le martyre de saint Mathias l'apôtre », la ville des Anthropophages est appelée *Myrné*; d'autres auteurs la nomment *Myrméné* ou *Myrmidona*. Gutschmid a reconnu sous ces

noms corrompus celui de *Myrmécion* dans la Chersonnèse taurique, c'est-à-dire en Crimée. Dès l'époque d'Hérodote, les Grecs croyaient que plusieurs tribus de la Russie actuelle étaient anthropophages [1]; bien entendu, il n'y avait plus d'anthropophages en Scythie à l'époque où est censée se passer cette histoire, mais j'ai à peine besoin de prouver qu'elle est fondée sur une légende de navigateurs qui doit être de bien des siècles plus ancienne. Le point de départ d'André et de ses compagnons, c'est une ville d'Asie sur la côte de la mer Noire, probablement Sinope. De Sinope en Crimée, même avec un vent très favorable, un bateau ne peut se rendre en trois jours; ainsi s'explique, au début du récit, l'hésitation d'André. S'il fit le voyage en moins d'un jour, c'est qu'il était dans une barque conduite par Jésus.

Dirons-nous que la légende a pris naissance en Crimée, dans une ville où une église, renfermant une statue d'albâtre, était placée sous le vocable de l'apôtre André et passait pour avoir été fondée par lui? Assurément, cette légende a pu y devenir populaire, mais il n'est guère possible qu'elle vienne de là. En effet, dans le récit que fait André à Jésus dans la barque, il est question d'un temple gardé par des sphinx. Le seul pays où un pareil détail ait été intelligible pour tout le monde, c'est l'Égypte [2]. Or, depuis l'époque des Ptolémées, les navigateurs égyptiens ont été par excellence les rouliers des mers et, à une époque plus ancienne encore, les marins de Phénicie, au service des rois d'Egypte, ont dû introduire dans ce pays mille récits extraordinaires, comme, depuis Ulysse, aiment en raconter les navigateurs.

1. Hérodote, IV, 106 (cf. IV, 18 et 53) : « Il n'est point d'hommes qui aient des mœurs plus sauvages que les Androphages. Ils ne connaissent ni les lois, ni la justice; ils sont nomades. Leurs habits ressemblent à ceux des Scythes; mais ils ont une langue particulière. De tous les peuples dont je viens de parler, ce sont les seuls qui mangent de la chair humaine. » Sur les anthropophages de la Scythie et du nord de l'Europe, voir Müllenhoff, *Deutsche Alterthumskunde*, t. II, p. 183.

2. Je dois pourtant rappeler le texte d'Hérodote (IV, 79) sur le palais entouré de sphinx et de griffons qu'aurait fait construire le roi des Scythes Skylès. Souwaroff a prétendu découvrir une tête de sphinx sur le Kouban (Olenine, *Tour in Taurida*, Londres, 1802, p. 413); cf. Ritter, *Vorhalle*, p. 226.

Je conclus donc que le fond de l'histoire d'André n'est qu'un conte de marin ayant fréquenté les parages de la mer Noire, où habitaient des tribus d'anthropophages, et que des histoires analogues, encore dépourvues de l'élément chrétien, ont dû circuler autour du port d'Alexandrie[1].

De tous les peuples qui adoptèrent le christianisme, les Égyptiens sont ceux qui possédaient les plus anciens recueils de contes mis par écrit; outre ceux qu'a recueillis Hérodote, nous en avons conservé un certain nombre, que M. Maspero a traduits et où l'on peut discerner beaucoup d'éléments des récits populaires qui n'ont cessé de se répandre à travers le monde. Quelques-uns sont sûrement antérieurs à l'an 1400 avant J.-C.

Mais ici se place une observation essentielle. Un des traits les plus curieux de l'histoire d'André et de Mathias, c'est celui de ces malheureux qu'un breuvage magique prive de leur raison et qui, transformés en brutes, restent pendant trente jours à manger de l'herbe jusqu'à ce qu'ils soient en état de servir aux repas des anthropophages. Mathias, lui, se garde de manger ce qu'on lui offre. Or, ce trait se rencontre aussi ailleurs : dans le troisième Voyage extraordinaire de Sindbad le marin, qui fait partie du recueil arabe des *Mille et une Nuits*[2].

Un naufrage jette Sindbad et ses compagnons dans une île peuplée de sauvages noirs et tous nus. « Sans dire un seul mot, raconte Sindbad, ils s'emparèrent de nous et nous firent pénétrer dans une grande salle où, sur un siège élevé, était assis un roi. Le roi nous ordonna de nous asseoir. On apporta des plateaux remplis de mets que de notre vie entière nous n'avions vus ailleurs. Leur vue n'excita guère mon appétit, contrairement à mes compagnons, qui en mangèrent glou-

1. M. l'abbé Lejay m'a fait remarquer l'analogie de l'histoire d'André avec celle de Circé dans l'*Odyssée*. On conçoit, en effet, une forme plus grossière de ce conte où la magicienne mettait à l'engrais, pour les manger à son heure, les hommes qu'elle métamorphosait en animaux.

2. Trad. Mardrus, t. VI, p. 137. L'analogie a déjà été signalée par Gutschmid.

tonnement. Quant à moi, mon abstention me sauva la vie. En effet, dès les premières bouchées, une fringale énorme s'empara de mes compagnons et ils se mirent à avaler pendant des heures tout ce qu'on leur présentait, avec des gestes de fous et des reniflements extraordinaires. Pendant qu'ils étaient en cet état, les hommes noirs apportèrent un vase rempli d'une sorte de pommade dont ils leur enduisirent tout le corps et dont l'effet sur le ventre fut extraordinaire ; il se dilata dans tous les sens, jusqu'à devenir plus gros qu'une outre gonflée, et leur appétit augmenta en proportion. Je persistai à ne pas toucher au mets et je refusai de me laisser enduire de pommade. Et vraiment ma sobriété fut salutaire, car je découvris que ces hommes étaient des mangeurs de chair humaine et qu'ils employaient ces divers moyens pour engraisser ceux qui tombaient entre leurs mains. Je constatai bientôt une diminution notable de l'intelligence de mes compagnons, au fur et à mesure que leur ventre grandissait. Ils finirent même par s'abrutir complètement à force de manger et, devenus absolument comme des bêtes d'abattoir, ils furent confiés à la garde d'un berger qui tous les jours les conduisait paître dans une prairie ».

Ainsi, le parallélisme, l'identité foncière des deux contes est incontestable : les victimes humaines sont réduites par leurs bourreaux à la condition de ruminants qui mangent de l'herbe. Une telle analogie ne peut être l'effet du hasard ; un même conte de navigateur a inspiré les épisodes correspondants dans les Actes de l'apôtre André et dans le troisième Voyage de Sindbad.

A en croire beaucoup de critiques, le fond des *Mille et une Nuits* serait d'origine indoue ; une école très nombreuse de folkloristes, depuis Benfey, cherche dans l'Inde le point de départ des contes populaires qui, disséminés dans les trois parties de l'ancien monde, révèlent à l'étude de si surprenantes analogies. C'est une opinion née à l'époque où la haute antiquité de la civilisation de l'Inde ne faisait doute pour personne, où beaucoup croyaient qu'elle était la source des races et des langues d'une partie de l'Asie et de l'Europe. Ce préjugé a

survécu à la démonstration de l'opinion contraire, qui a été l'œuvre de ces trente dernières années. Mais quelque antiquité que l'on soit disposé aujourd'hui à accorder aux civilisations de l'Europe, il est certain que celle de l'Égypte est plus ancienne encore et que nous possédons des contes égyptiens bien antérieurs à ceux de l'Inde brahmanique. D'autre part, nous savons que l'Inde, jusqu'à une époque relativement récente, n'a eu ni marine, ni grand commerce, tandis que l'Égypte, à l'époque ptolémaïque et à l'époque romaine, envoyait en Inde des métaux, des vins, des objets fabriqués et en rapportait des produits du sol. Il est plus naturel d'attribuer la diffusion des contes aux pays commerçants qu'à ceux où le commerce d'exportation n'existe pas. Tout semble donc indiquer que l'Égypte est la patrie des contes, que les contes indiens sont d'origine égyptienne et qu'il en est de même du fond de ces contes arabes, si goûtés encore aujourd'hui, qui composent le recueil des *Mille et une Nuits*.

Ainsi nous arrivons par deux voies différentes au même résultat. La légende d'André et de Mathias est égyptienne d'origine, parce qu'on y trouve des traits égyptiens ; elle l'est encore parce qu'elle a un élément commun avec un conte des *Mille et une Nuits*, qui paraît dériver d'un conte égyptien de navigateur.

Je pourrais compléter ma démonstration en vous montrant le rôle important qu'a joué l'Égypte dans la constitution du grand cycle de légendes qui entoure les premiers siècles du christianisme, mais cela m'entraînerait beaucoup trop loin. Mon but essentiel a été de vous offrir un spécimen d'une littérature jadis très populaire, aujourd'hui fort oubliée, mais dont l'histoire des religions ne doit point faire fi. Si je vous ai inspiré le désir de lire quelques Actes apocryphes d'apôtres, soit dans l'édition grecque de MM. Lipsius et Bonnet, soit dans la traduction anglaise fort commode publiée par Walker à Édimbourg en 1890, je croirai que cette heure, prise sur votre temps et sur le mien, n'a pas été inutilement employée.

L'évolution en théologie[1].

L'étude des sciences naturelles, avec Lamarck et Darwin, a lancé dans le monde des esprits l'idée la plus puissante qui l'ait ébranlé depuis Aristote, celle de l'évolution. A partir du milieu du XIXe siècle, elle a conquis lentement, mais sans jamais perdre de terrain, tout le domaine des sciences physiques et biologiques; depuis 1870 environ, elle s'est insinuée dans la philosophie avec Herbert Spencer, dans l'histoire religieuse avec Renan, dans l'histoire littéraire avec Brunetière, dans l'histoire politique avec Fustel de Coulanges, dans l'histoire de l'art avec Woelfflin et d'autres (ces noms pourront être contestés, car l'avenir seul reconnaîtra sûrement les initiatives). La plus ancienne des sciences, longtemps ennemie acharnée de l'évolution, la théologie, en subit aujourd'hui les atteintes; et, comme pour rattraper le temps perdu, elle s'avance à grands pas dans la voie qu'elle a si obstinément dédaignée. Du coup, les affirmations et les négations brutales sont éliminées, Cornelius a Lapide et d'Holbach réduits ensemble au silence; une manière nouvelle se fait jour de considérer les problèmes que le scepticisme et la foi tranchaient avec une égale impertinence. Commencée en Angleterre, je crois, avec le cardinal Newman, cette pénétration de la théologie par l'idée de l'évolution se poursuit en France avec M. l'abbé Loisy; voilà pourquoi il est permis et même nécessaire de dire quelques mots du dernier livre de ce théologien, dans un recueil auquel les progrès de la cause évolutionniste ne sauraient rester indifférents.

L'apologétique catholique, pendant des siècles, a vécu sur un sophisme transparent : l'autorité de l'Église fondée sur celle

1. Alfred Loisy, *Autour d'un petit livre*. Paris, Picard, 1903, in-12, XXXVI-291 p. — Le « petit livre » est le volume intitulé : *L'Évangile et l'Église*, qui a été censuré par plusieurs évêques et dont une seconde édition a paru en 1903. Ni la première ni la seconde édition ne sont plus dans le commerce. [*L'Anthropologie*, 1903, p. 608-611.]

des Écritures et celle des Écritures fondée sur l'autorité de l'Église. Les savants protestants ont été les premiers à dénoncer ce cercle vicieux. Ils ont rejeté l'autorité de l'Église et ont cherché une certitude restreinte dans l'étude directe et personnelle des Écritures. Mais la littérature religieuse et populaire que nous appelons ainsi est d'une qualité si médiocre, au point de vue historique, qu'il reste à peine, après un siècle d'exégèse protestante, quelques débris flottants auxquels les naufragés se raccrochent. Ceux qui ne veulent pas sombrer dans l'agnosticisme font des efforts désespérés pour sauver ces épaves et, par une singulière inconséquence, se trouvent presque amenés, dans leur détresse, à invoquer l'autorité de l'Église. C'est ce qui est arrivé à l'illustre Reuss, lorsque, à la fin de son commentaire sur les Évangiles synoptiques, il se trouva en présence des récits relatifs à la résurrection de Jésus. « Prises à la lettre, avoue-t-il, ces traditions s'excluent et se contredisent ». Mais, à la page suivante, on lit cette phrase, sous la plume d'un des grands théologiens du protestantisme : « Il resterait toujours ce fait incontestable, que l'Église qui subsiste depuis dix-huit siècles a été bâtie sur ce fondement, qu'elle en est donc pour ainsi dire une attestation vivante, et qu'à vrai dire c'est elle qui est sortie du tombeau du Christ, avec lequel, selon toutes les probabilités, elle serait autrement restée enterrée à jamais. »

M. l'abbé Loisy n'a pas rappelé ces lignes et je ne me souviens pas de les avoir vu citer par l'apologétique orthodoxe. Elles sont cependant bien caractéristiques et l'on peut dire qu'elles contiennent en germe un peu de la théologie de M. Loisy. Étudiés en eux-mêmes, comme ils doivent l'être, à la lumière de la critique historique, à la façon de textes quelconques, les divers livres qui composent le canon des Écritures ne nous démontrent ni l'existence de Dieu, ni la réalité des prophéties et des miracles, ni la divinité et la résurrection du Christ, ni sa présence dans l'Eucharistie ; ils nous offrent un mélange, souvent fort difficile à débrouiller, d'histoire, de légendes, d'allégories, de prédications, le tout avec des contradictions, des puérilités, des anachronismes qui rendent à jamais impossible le retour aux vieux expédients concordistes. Il faut les étudier non comme un bloc intangible, mais comme des produits d'époque différentes, de mouvements divers des esprits qui les ont marqués à leur empreinte. M. Loisy n'a pas hésité, dès 1893, à déclarer que le Pentateuque ne pouvait

être l'œuvre de Moïse, que les premiers chapitres de la Genèse ne contiennent pas l'histoire réelle des origines de l'humanité, que tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament n'ont pas le même caractère historique, enfin que « l'histoire de la doctrine religieuse contenue dans la Bible accuse un développement réel de cette doctrine dans tous les éléments qui la constituent : notion de Dieu, de la destinée humaine, des lois morales ». Voilà la brèche par où l'idée de l'évolution est entrée dans le vieil édifice. Depuis, M. Loisy l'a singulièrement élargie en contestant d'une manière absolue, comme beaucoup de protestants l'avaient fait avant lui, le caractère historique du plus populaire, du plus influent des Évangiles, celui dit de saint Jean. Non seulement il ne croit pas que ce livre soit l'œuvre d'un des apôtres, mais il déclare que « l'auteur, quel qu'il fût, n'écrivait pas d'après ses souvenirs, qu'il avait conçu et rédigé une interprétation théologique et mystique de l'Évangile ». Le Jésus du quatrième Évangile n'est pas celui de l'histoire, mais de la foi.

C'est ici que M. Loisy trouve une planche de salut, si l'on peut dire, dans l'idée même qui a dirigé son travail critique. A côté ou au dessus du Christ charnel, qui a paru et qui est mort, il y a le Christ éternel auquel on a cru, dont l'idéal plane sur l'Europe depuis dix-huit siècles et qui s'est comme objectivé et réincarné dans le développement de l'Église. « L'Église, écrit-il ailleurs — d'accord avec un théologien catholique allemand — a été la forme nécessaire du royaume de Dieu, l'*Évangile en action.* » Ceux qui croient que « le pur Évangile » (ou ce qu'ils entendent par là) est destiné à dissoudre les Églises, sont victimes d'une illusion, « l'Évangile, après tout, n'ayant vécu et duré jusqu'à présent que par l'Église ». Citons encore : « La plupart des théologiens, et les catholiques aussi bien que les protestants, ont besoin maintenant qu'on leur rappelle que le christianisme est entré dans le monde comme une espérance et qu'il est, aujourd'hui encore, une espérance pour ceux qui croient réellement à la parole du Christ... Le nerf de l'Évangile n'a jamais été seulement dans le repos de l'âme en Dieu, mais encore et surtout dans l'espérance du règne de justice. C'est de cette espérance que le christianisme a vécu ; c'est dans l'élaboration et l'application de cet idéal qu'il a sa raison d'être[1] ».

1. A. Loisy, *Revue critique*, 1903, II, p. 242, 243.

Ainsi, Dieu et Jésus sont vivants et existent dans l'Église, non dans une Église immobile et figée en formules, mais dans l'universalité des fidèles qui se meuvent et se transforment, dont les horizons se modifient et s'élargissent. L'Évangile est la racine ou la graine, l'Église est l'arbre, un arbre dont les rameaux abritent, depuis de longs siècles, des millions d'âmes en qui vivent Dieu et le Christ. « L'institution divine de l'Église est un objet de foi, non un fait historiquement démontrable... L'institution divine de l'Église se fonde sur la divinité du Christ, laquelle n'est pas un fait d'histoire, mais une donnée de foi dont l'Église est témoin et qui apparait avec l'Église elle-même, on peut dire dans la naissance et la perpétuité de l'Église... La mission des apôtres est celle de l'Église : apôtres et Église la tiennent du Christ ressuscité... La résurrection du Sauveur n'est pas proprement un fait d'ordre historique, comme a été la vie terrestre du Christ, mais un fait d'ordre purement surnaturel, supra-historique ; elle n'est pas démontrable ni démontrée par le témoignage de l'histoire, indépendamment du témoignage de la foi, dont la force n'est appréciable que pour la foi même. Je dis la même chose pour l'institution de l'Église, en tant que cette institution répond à une volonté formelle et spéciale du Christ, puisque cette volonté n'est pas plus vérifiable pour l'historien que la gloire même de Jésus ressuscité... L'Église proclame que la vérité de la Révélation n'est pas tout entière dans l'Écriture. Cette vérité n'est pas non plus tout entière dans la tradition du passé, ni dans l'enseignement du présent ; en tant que tous les croyants y ont part, elle se fait perpétuellement en eux, dans l'Église, avec le secours de l'Écriture et de la tradition... La vraie règle de foi doit être vivante comme la foi même : c'est la révélation chrétienne actuellement interprétée par l'Église catholique et reçue dans la conscience de ses enfants ».

Arrêtons-nous ici. Ce qui précède — je parle des citations textuelles, car ma glose n'engage en rien M. Loisy — suffit à montrer combien cette théologie diffère de celle à laquelle les progrès de la science ont porté de si rudes coups depuis un siècle. Ce n'est pas seulement qu'elle se réclame à son tour des idées de progrès et d'évolution, prête à mettre ses thèses en harmonie avec les besoins intellectuels et moraux de notre temps. Quittant, ou peu s'en faut, le terrain ontologique, elle tend à se faire une citadelle dans les âmes, où les négations mêmes de la libre pen-

sée ne peuvent guère l'atteindre, car l'Église est là et ne saurait être niée. De sorte que la théologie, en renonçant à s'autoriser de la prétendue inerrance des textes scripturaires, en renonçant surtout à leur demander des doctrines et des dogmes qui n'y sont point, serait un peu dans la situation de la papauté, qui a tiré un bénéfice spirituel si grand de la perte de son pouvoir temporel. Reste à savoir si la théologie, représentée par la Cour de Rome, se résoudra à ce sacrifice et abdiquera sa vieille prétention d'être invariable. Quoi qu'il advienne, le livre dont nous venons de rendre un compte imparfait marque une date mémorable dans l'évolution des idées religieuses et se recommande, par le fond comme par la forme, aux méditations sympathiques de tous les penseurs.

Samuel Zarza [1].

En 1885, les *Matériaux pour l'histoire primitive et naturelle de l'homme* insérèrent la note suivante[2] : « Dans une leçon de M. le Dr Topinard, publiée dans la *Gazette médicale*[3], il est dit qu'un juif, Samuel Sarsa, fut brûlé vif en 1450 pour avoir soutenu l'antiquité de l'homme. Quelqu'un pourrait-il nous donner de plus amples détails sur Sarsa et ses ouvrages? »

Le même recueil publiait peu après une note ainsi conçue[4] : « Voici le passage sur lequel s'appuyait le Dr Topinard citant ce fait dans un de ses cours : *Itaque duxerunt eum ad tribunalem et condemnarunt ad supplicium ignis, propterea quod asseruisset antiquitatem seculi coram judicio eorum.* Shikard in *Tarick*, p. 175; ap. *Prae-Adamita Utis, or the Fable of primeval men created before Adam exploded*, de J. Conrad Danhauer, 8°, Argentor., 1656[5]. » M. Cartailhac ajoutait : « Nous insistons pour obtenir de plus amples renseignements de la part de nos confrères qui, plus heureux que nous, découvriraient ces ouvrages dans quelque bibliothèque. »

Aucun confrère ne répondit à l'appel de M. Cartailhac.

Il nous a semblé utile de tirer au clair la question soulevée par ces deux notes, et cela non pas en recourant à des ouvrages de seconde main, presque toujours remplis d'erreurs (surtout en ce qui touche à l'histoire et aux doctrines des rabbins), mais en nous adressant aux œuvres de Zarza[6] lui-même.

1. [*Revue d'Anthropologie*, 1889, p. 28-56].
2. *Matériaux*, t. XIX, p. 448.
3. Paris, 1877.
4. *Matériaux*, t. XIX, p. 544.
5. Nous reproduisons cette note telle qu'elle a paru; on verra plus loin qu'elle contient des noms altérés.
6. Nous justifierons plus loin cette orthographe.

Comme les écrits de ce rabbin sont en hébreu, langue dont nous n'avons qu'une connaissance imparfaite, nous avons sollicité le concours d'un jeune hébraïsant russe, M. Salomon Fuchs, qui a bien voulu faire, à notre intention, les lectures et les traductions nécessaires à la Bibliothèque Nationale. C'est donc à lui, *et à lui seul*, que revient le mérite scientifique du présent travail; notre rôle s'est borné à susciter ses recherches et à mettre en œuvre les matériaux qu'il nous a fournis. On nous excusera d'être entré dans quelques détails qui n'intéressent pas directement la doctrine philosophique de Zarza; mais il nous a semblé qu'en faisant sortir de l'ombre un écrivain aussi peu connu, il était bon de réunir tous les témoignages qui le concernent et de le replacer dans le milieu historique où il a vécu.

Parlons d'abord du nom même de ce rabbin. Dans la préface de son *Commentaire du Pentateuque*, il nous dit qu'on l'a surnommé en hébreu *Ben-S'nê*. Comme *S'nê* signifie *épine*, il est très probable que ce surnom n'est que la traduction littérale de *Zarza*, mot qui désigne, en espagnol, une ronce ou une plante épineuse[1]. L'orthographe exacte est donc Zarza, non pas *Sarsa* ou *Çarça*.

Comme il sera plusieurs fois question, dans la suite, des ouvrages de ce savant, nous devons commencer par en indiquer les titres, ainsi que les sujets qui y sont traités :

1° *Mekôr-Haïm*, c'est-à-dire « Source de la vie », commentaire philosophique du Pentateuque, qui a été terminé à Valence en 1368[2]. Ce commentaire n'est, en grande partie, qu'une compilation, où l'on retrouve les idées des savants

1. Cette explication est due à Fr. Delitzsch (cf. Fürst, *Litteraturblatt des Orients*, 1840, p. 18). Zunz avait pensé à tort que le nom de Zarza dérivait de celui de la ville de *Zarga*, en Estramadure.

2. La première édition en a été publiée en 1559, à Mantoue ; c'est un in-folio de 150 feuillets. On a quelquefois cité le *Mekor-Haïm* comme un commentaire du commentaire du Pentateuque dû à Ibn-Esra : c'est là une erreur due a une confusion entre l'ouvrage entier de Zarza et les extraits qui en ont paru. en 1722, à Amsterdam, comme explication du commentaire d'Ibn-Esra, L'erreur en question a été reproduite par l'historien le plus autorisé du Judaïsme, M. Graetz (*Geschichte der Juden*, t. VIII, p. 26).

judéo-arabes, notamment d'Abraham Ibn-Esra[1], qui est la principale autorité de Zarza, de Maimonide, de Samuel Ibn-Tibbôn et d'autres[2];

2° Un second ouvrage de Zarza, intitulé *Mikhlal-Yôphî*, c'est-à-dire « Perfection de beauté », n'a jamais été imprimé; nous savons qu'il a été aussi composé à Valence en 1369. Il en existe plusieurs manuscrits dans différentes bibliothèques, entre autres à la Bibliothèque Nationale de Paris[3]. Ce traité est divisé en 7 livres et en 151 chapitres, consacrés chacun à l'explication philosophique d'une sentence du Talmud. Zarza s'est occupé surtout d'interpréter les traditions et les allégories renfermées dans le Talmud et les *Midrashîm*[4]; il est entré aussi dans des développements sur plusieurs questions de philosophie, de théologie et de morale relatives au judaïsme;

3° Un troisième ouvrage de Zarza, intitulé *Taarôth-ha-Kôdesch*, c'est-à-dire « Pureté de la Sainteté », ne nous est pas parvenu; on n'en connaît l'existence que par une lettre très élogieuse adressée à Zarza par le savant Isaac Al-hadib, son contemporain et son ami. Ce livre est probablement resté inachevé[5].

Ce que nous savons de certain touchant la biographie de Zarza se réduit à très peu de chose; notre source la plus autorisée, à cet égard, sont les indications clairsemées qu'il fournit dans ses propres ouvrages. Elles nous apprennent que Samuel Zarza vécut à Valence, en Espagne, au milieu du

1. Sur ce singulier et puissant esprit, on peut voir la notice de Joseph Derenbourg dans la *Revue des Études juives*, t. V (1882), p. 127, et Théod. Reinach, *Histoire des Israélites*, p. 79.

2. Sur les auteurs cités par Zarza, cf. Beer, *Philosophie und philosophische Schriftsteller der Juden*. Leipzig, 1852, p. 80; Fürst, *Litteraturblatt des Orients*, 1851, p. 655; Steinschneider, *Catal. libr. Hebr. in biblioth. Bodleiana*, p. 1497.

3. Manuscrits de l'Oratoire, n^os^ 62 et 63; *Catal.* (*imprimé*) *des mss. hébreux de la Bibliothèque nationale*, n^os^ 729, 730. Quelques extraits en ont été donnés par Beer, *Philosophie der Juden*, p. 80.

4. Sur les *Midrashîm*, cf. Théod. Reinach, *Histoire des Israélites*, p. 25.

5. M. Graetz cite encore trois ouvrages de Zarza qui sont mentionnés, dit-il, dans l'épilogue d'un poème composé, en l'honneur de Zarza, par un certain Salomon Reubênî. Ce poème se trouverait, d'après M. Graetz, à la fin du *Mikhlal-Yôphi*; mais il n'y en a pas trace dans le ms. de la Bibliothèque nationale.

XIV[e] siècle et qu'il fit plusieurs voyages, entre autres à Barcelone et à Perpignan [1]. L'époque de son activité est indiquée d'une manière inexacte par tous les chroniqueurs et bibliographes antérieurs à M. Steinschneider, l'éminent historien de la littérature juive. On avait même confondu *Zarza-Ibn S'nê* avec le philosophe arabe *Ibn-Sina* ou Avicenne, qui vécut de 980 à 1037 [2]. La date véritable des écrits de Zarza est donnée avec précision par la conclusion du *Mekôr-Haïm*, où l'auteur nous apprend que son livre a été achevé en l'an 5128 de la Création du monde, qui correspond à l'an 1368 de l'ère chrétienne. Dans la préface de son second ouvrage, *Mikhlal-Yôphî*, Zarza dit qu'il l'a composé en 5129 du monde (1369 ap. J.-C.), pendant la guerre civile entre Pierre le Cruel et son frère Henri II. Il semble qu'à cette époque Zarza était déjà un vieillard, car, dans le *Mekôr-Haïm*, on lit plusieurs fois la phrase suivante : « J'expliquerai mieux ces choses dans l'ouvrage que je me suis proposé d'écrire, *si Dieu prolonge encore ma vie.* » D'autre part, on ne trouve aucune mention de lui après 1369 et, comme nous l'avons dit, son troisième ouvrage a dû rester inachevé ; nous pouvons donc supposer que Zarza mourut vers 1370. On voit que la date de 5253 du monde (1493 de l'ère chrétienne), qui a été donnée par différents chroniqueurs pour celle de sa mort, ne peut reposer que sur une grossière erreur : celle de 1450, indiquée par M. Topinard d'après un ouvrage du dix-septième siècle, ne mérite pas non plus d'être discutée.

Les ouvrages de Zarza nous renseignent mieux sur la situation morale et intellectuelle de ses coreligionnaires d'Espagne que sur les vicissitudes de sa vie propre. Nous ne connaissons qu'un seul savant qui ait entretenu des relations d'amitié avec lui : c'est le rabbin Isaac Al-hadib [3], qui lui adressa une lettre élogieuse au sujet de ses deux premiers ouvrages et lui demanda de lui envoyer le troisième, suivant une promesse

1. *Mekôr-Haïm*, fol. 56 *d*.
2. Cf. Fürst, *Litteraturblatt des Orients*, 1840, p. 250.
3. Sur Al-hadib, cf. Zunz, *Zur Geschichte und Litteratur*, p. 423 ; Steinschneider, *Catal. libr. Hebr. in bibl. Bodl.*, p. 1086.

qu'il avait reçue[1]. L'époque de la maturité de Zarza, ou du moins celle de son activité littéraire, est une des plus tristes de l'histoire du Judaïsme, ce long martyrologe auquel la Révolution française a mis fin dans l'Europe occidentale. Deux frères, Pierre le Cruel et Henri II, se disputaient le pouvoir : la guerre civile, qui désolait toute l'Espagne, était une source de calamités sans nombre pour les Juifs de Castille et de Léon, victimes tour à tour des vainqueurs et des vaincus. Voici comment Zarza s'exprime à ce sujet dans la préface de son second ouvrage[2] : « J'ai composé ce livre pendant que toutes les communautés des provinces de Castille et de Léon étaient plongées dans une profonde détresse, que toutes les malédictions renfermées dans les livres III et V de Moïse s'étaient appesanties sur nous. Dans la noble communauté de Tolède, la plus florissante du judaïsme espagnol, plus de dix mille Israélites moururent en deux mois, lors du siège de cette ville par le roi Henri. On vit des femmes manger leurs enfants ; on dévora jusqu'à des livres et des sacs de cuir... Beaucoup préférèrent sortir de la ville, aimant mieux tomber sous le glaive que de succomber à la faim... Nombre de communautés furent massacrées tout entières et beaucoup d'Israélites, épouvantés par tant de souffrances, se convertirent au christianisme.... Je n'en finirais pas si je voulais énumérer tous nos maux. Au milieu de pareilles misères, personne ne put ouvrir un livre, encore moins se livrer à l'étude. Aussi les choses les plus simples ont-elles été oubliées dans Israël ; à plus forte raison, on perdit le souvenir des points compliqués et obscurs de la doctrine. Alors je me suis dit : « Il est temps « de faire quelque chose pour Dieu, car sans cela la Loi serait « détruite » (*Psaumes*, 119, 125). J'ai donc rassemblé mon courage et j'ai composé le présent livre, malgré les motifs qui devaient m'en détourner, et bien que je n'ignore pas qu'un écrivain serve aujourd'hui de cible à la malignité de ses ad-

1. Cette lettre se trouve à la fin du *Mekôr-Haïm*, fol. 130 *a*.

2. La partie historique de cette préface a été traduite en allemand par Beer (*Philosophie der Juden*, p. 80-82) ; cf. Fürst, *Litteraturblatt des Orients*, 1851, p. 655.

versaires. On se moque de lui, on méprise ses paroles par envie, on les combat sans raison et sans justice. »

Zarza revient encore, et avec plus de détails, sur les misères des Juifs pendant la guerre civile, dans la conclusion du *Mekôr-Haïm*, conclusion qui existe en manuscrit à la Bibliothèque royale de Munich, d'où elle a été extraite[1] et traduite en allemand[2].

On voit que le principal but de Zarza a été de répandre parmi ses contemporains, devenus ignorants par l'excès de leurs misères, les pensées philosophiques de ses illustres devanciers ; de ressusciter, en un mot, la philosophie religieuse presque oubliée dans le judaïsme espagnol. Cette décadence, à laquelle il veut porter remède, avait commencé après la mort de Maïmonide et de Nachmanide, les grandes lumières du judaïsme en Espagne[3] ; à l'esprit philosophique des savants juifs du XII^e et du XIII^e siècle, s'était substituée une méthode scolastique, purement théologique et formelle, qui prit bientôt le dessus et menaça d'étouffer toute libre recherche. Les rabbins, en butte à des persécutions incessantes, finirent par renoncer aux études qui, au XIII^e siècle, leur avaient assuré tant d'influence à la cour de Castille[4]. Au commencement du XIV^e siècle, à l'instigation d'un rabbin venu d'Allemagne, Ascher, défense avait été faite aux Juifs d'Espagne d'étudier la philosophie avant l'âge de vingt-cinq ans. C'était la condamnation de la science juive, si l'on réfléchit que le mot de philosophie, à cette époque, avait une signification bien autrement large qu'aujourd'hui.

Rappeler ces circonstances, c'est faire comprendre le mérite de Zarza, le courage et l'amour de la vérité dont il fit

1. *Zeitschrift des Judenthums*, 1838; *Schebet Jehuda*, éd. Wiener, Hanovre, 1855, p. 131-132.

2. S. Weil, *Litteraturblatt* de Fürst, 1847, p. 417 et suiv. ; cf. Graetz, *Geschichte der Juden*, t. VII, p. 400-408.

3. Maïmonide est assez connu en France par la traduction du *Guide des Égarés* qu'a publiée Munk (Paris, 1856-1866). Sur Nachmanide (*Moïse ben Nachman*), voir Théod. Reinach, *Histoire des Israélites*, p. 128.

4. Cf. Don José Amador de los Rios, *Études historiques, politiques et littéraires sur les Juifs d'Espagne*, trad. franç. de M. Magnabal, Paris, 1861, p. 255.

preuve en essayant de réhabiliter, parmi ses coreligionnaires, l'étude de la philosophie. Il nous a dit lui-même, dans un passage que nous avons traduit plus haut, à quels dangers et à quelles attaques l'exposait son entreprise. De tous temps, l'ignorance a condamné le savoir comme une hérésie. Pour faire accepter un peu de philosophie à ses contemporains, Zarza dut lui donner le masque de la scolastique ; c'est pourquoi, présentant ses idées sous forme de commentaires de la Bible et du Talmud, il s'appuie toujours sur l'autorité incontestée de ces deux livres.

Victime d'une erreur très répandue à son époque, Zarza ajoutait foi aux spéculations de l'astrologie ; il appliqua même cette fausse science à l'interprétation de plusieurs passages du Pentateuque [1]. Nous avons déjà dit qu'il n'était pas un penseur original. Il n'en est pas moins injuste de le qualifier, comme l'a fait M. Graetz, de « bavard superficiel, sans esprit et sans intelligence », de « tête plate », de « compilateur médiocre », etc. Pour son époque, dans le milieu où il a vécu, Zarza n'était pas un homme ordinaire. S'il est impossible de le comparer à un Ibn-Esra ou à un Maïmonide, il mérite cependant une place dans l'histoire littéraire du judaïsme par l'étendue de son érudition et par la clarté relative de son langage. Son contemporain Al-hadib a dit de lui, dans la lettre citée plus haut, qu'il était supérieur par la science et par la finesse à tous les rabbins de son temps. C'est là un jugement que nous n'avons aucun motif de récuser.

Arrivons maintenant aux deux points les plus importants de cette étude, la légende de la mort de Zarza et ses opinions sur l'éternité du monde.

Bon nombre d'écrivains de seconde main ont rapporté que Zarza avait été brûlé vif à cause de sa croyance à l'éternité du monde [2]. Le premier qui ait pris la responsabilité de cette

1. Zunz, *Gesammelte Schriften*, t. III, p. 93.

2. Menasse ben Israël, *De creatione*, p. 9 ; Wilhem Schickhard, *Taarich regum Persiæ*, Tubingue, 1628, p. 175 ; Wolf, *Bibliotheca Hebræa*, t. III, p. 1117 ; Heilprin, *Seder hadoroth*, Varsovie, t. I, p. 236 *b* ; Conrad Dauhauer, *Præadamita Utis*, Strasbourg, 1656.

assertion est le rabbin Samuel Schullam, éditeur des *Généalogies chronologiques* (Youchâssin) d'Abraham Zacuto, dans une des notes qu'il a ajoutées à cet ouvrage publié à Constantinople en 1556. Avant de soumettre son récit à la critique, il faut en donner une traduction intégrale :

« J'ai ouï dire que le grand-rabbin Isaac Kanpanton[1] était cause que Zarza a été brûlé. Car, un certain jour, plusieurs rabbins et lui étant assemblés pour lire un acte de mariage, ils indiquèrent la date en disant, suivant l'usage : « Telle année après la Création du monde... » Alors Zarza porta la main à sa barbe et ajouta : « Plus autant d'années en sus, » voulant indiquer par là qu'il croyait le monde éternel. Là-dessus, le rabbin Kanpanton se leva et dit : « Pourquoi l'épine ne brûle-t-elle pas ? Que l'épine brûle[2] ! » On amena donc Zarza devant le tribunal, et on le condamna à être brûlé parce qu'il croyait à l'éternité du monde. »

Cette relation est une légende, comme il est facile de s'en assurer. Il n'y en a pas trace dans les écrits des contemporains de Zarza, ni même dans l'ouvrage d'Abraham Zacuto, qui cite seulement Zarza comme l'auteur d'un commentaire sur le Pentateuque et du *Mikhlal Yôphî*. Schullam même n'allègue, pour ce fait étrange, d'autre autorité qu'un *on dit*; or, il écrivait environ deux siècles après l'époque probable de la mort de Zarza.

Le récit de Schullam renferme d'ailleurs un anachronisme. Le rabbin Isaac Kanpanton, qui aurait été la cause de l'exécution de Zarza, mourut en 1463[3]; lors même qu'il serait mort à 103 ans, comme le disent les chroniqueurs, il n'aurait eu que dix ans environ au moment où Zarza a dû mourir (vers 1370). Admettons que Zarza ne soit mort qu'en 1380 : de quel poids pouvait être la sentence d'un rabbin de vingt ans à l'encontre d'un vieillard célèbre et respecté[4] ? Nous

1. Sur ce rabbin, cf. Don José Amador de los Rios, *ouvr. cit.*, p. 294.
2. Il y a là une allusion au surnom hébreu de Zarza, *Ibn-S'nê* (cf. plus haut, p. 416) et au verset de l'*Exode*, III, 4. Schikhard (*op. laud.*) n'a pas compris le sens de ces mots.
3. Wolf, *Biblioth. Hebræa*, t. III, p. 1118.
4. Cf. Grætz, *l. c.*

sommes donc en présence d'une légende dont le fondement historique reste à découvrir, à moins toutefois qu'elle ne repose sur rien. Il n'est assurément pas impossible que Zarza ait péri de mort violente; on expliquerait ainsi pourquoi son troisième ouvrage a disparu. Mais c'est là un détail biographique qu'il faut renoncer pour le moment à éclaircir. D'autre part, si la légende rapportée par Schullam a pu prendre naissance et s'accréditer, c'est évidemment parce que les ouvrages de Zarza renfermaient des propositions téméraires. MM. Beer et Graetz sont allés jusqu'à nier ce dernier point; mais l'examen des passages où Zarza a parlé de l'éternité du monde paraît contredire l'opinion de ces deux illustres savants.

Dans le *Mekôr-Haïm*, à propos du premier verset de la *Genèse*, Zarza cite l'explication obscure d'Ibn-Esra sur le mot *bârâ* « il créa » et ajoute : « Sache que la pensée d'Ibn-Esra est que le monde n'a pas été créé de rien, mais des éléments qui existaient éternellement ; *bârâ* signifie donc seulement « il détermina les propriétés essentielles des choses, pour les distinguer des autres. » C'est, on le voit, la théorie du Démiurge substituée à celle du Créateur. Fidèle à sa manière, Zarza cite ensuite plusieurs opinions contraires à celle d'Ibn-Esra et même les paroles de Maïmonide, où ce philosophe blâme formellement la doctrine de l'éternité du monde[1]. Pourtant, en y regardant de près, on s'aperçoit qu'il penche plutôt vers la première. « *Faisant les cieux* veut dire que Dieu les fait et les conserve d'une manière continue, à la manière du son qui sort de la bouche de l'homme. » C'est-à-dire, ajoute Zarza, que l'existence du monde se rattache à Dieu comme la parole à celui qui la profère, et non comme un acte à celui qui le produit. La même idée se retrouve, un peu moins obscure, dans un passage du même ouvrage, relatif au mot *berêschîth*, « au commencement », par lequel débute le récit biblique de la Création. Zarza dit que le monde, avant la Création, était compris dans l'essence de Dieu (*immanent*,

1. *Môré Neboukhim* (Guide des Égarés), II, 13

comme on dirait aujourd'hui), et qu'il s'est dégagé en vertu même de la nature divine.

Dans le *Mikhlal Yôphî*[1], Zarza revient sur ces différentes opinions et les expose assez longuement sans avoir l'air de prendre parti. Cependant, lorsque l'auteur y parle des *partisans de la nouveauté du monde*, c'est-à-dire de la création *ex nihilo*, il semble bien indiquer qu'il ne se compte pas parmi eux. Ailleurs, après avoir défini la *matière* et la *forme*, il exprime l'idée que la *différence*, c'est-à-dire l'ensemble des attributs qui distinguent une chose de l'autre (la *quiddité* des scolastiques), est le fondement de l'*être* et du *non-être* ; l'être ne signifie pas l'apparition d'une chose créée de rien, et de même le non-être ne signifie pas le retour au néant. *Le vrai sens de l'être et du non-être n'est que le passage d'une forme à une autre.* Zarza applique ensuite la même idée à la matière primitive (ὕλη) ; ici, il ne cite aucune opinion ; c'est donc sa propre pensée qu'il exprime[2]. Ces passages permettent de voir en Zarza, malgré les réserves dont il entoure son opinion, un partisan de la doctrine de l'éternité du monde ; la Création, pour lui, n'est que l'organisation et la détermination de la matière préexistante et éternelle. Il est vrai qu'on peut citer d'autres passages où il semble rejeter cette opinion. Ainsi, dans la préface du *Mekôr-Haïm* : « Un philosophe, dit-il, a voulu expliquer les versets du premier chapitre de la *Genèse*, comme s'appliquant à des périodes (c'est-à-dire au développement naturel du monde) ; mais s'il est amené ainsi à modifier le sens littéral des versets, il ne trouvera plus dans la *Thôrâ* (le livre de la Loi) l'idée de la création originale du monde, *ce qu'il est défendu de penser*[3]. »

1. Ms. à la Bibliothèque nationale, I, fol. 24 *b* et suiv.

2. *Mikhlal Yôphî*, I, fol. 30 *b*.

3. Dans un autre passage, après avoir rappelé les paroles de Maïmonide relatives à l'éternité *future* de la matière, et l'opinion de Platon et d'Aristote qui nient la création *ex nihilo* et le retour au néant, Zarza ajoute : « Mais, en vérité, l'opinion de tous ceux qui suivent fidèlement la loi de Moïse et d'Abraham est la croyance qu'il n'y a aucune chose aussi ancienne que Dieu. » (*Mekôr-Haïm*, fol. 84, *d*.)

Ici, Zarza abandonne le terrain de la philosophie pour ne parler qu'en théologien. C'est pour avoir été tour à tour, et avec une égale sincérité, théologien et philosophe, que Zarza est tombé dans plusieurs contradictions. Toutefois, aux yeux des croyants orthodoxes, ses concessions et ses rétractations même ne devaient pas suffire à effacer l'impression des passages dans lesquels il paraît admettre l'éternité du monde. Aussi le rabbin Isaac Abravanel (1437-1508), qui ne jugeait pas à la légère, mentionne Zarza parmi ceux qui ont nié la création *ex nihilo*[1].

Quant à la question préadamite proprement dite[2], Zarza est absolument orthodoxe à cet égard, témoin sa remarque sur le verset de la *Genèse* : « Et Dieu dit : Faisons un homme, etc. ». « Dans la création des autres choses, Dieu s'est borné à dire que les éléments eux-mêmes avaient produit ce qui est dans leur nature... ; mais, pour l'homme, il nous montre clairement qu'il a besoin d'une origine divine, c'est-à-dire qu'il est le produit immédiat de l'intelligence du Créateur. »

Ajoutons, en terminant, que si Zarza n'a jamais cru devoir se prononcer nettement sur la doctrine de l'éternité du monde, un autre rabbin, Isaac Albalag, l'a soutenue sans ambages dans un commentaire sur l'ouvrage du philosophe arabe Abou-Hamed Al Gazzali, intitulé « *Les tendances des philosophes* ». Une copie manuscrite de cet ouvrage a été signalée par M. Joseph Derenbourg à la Bibliothèque nationale[3].

Je serais heureux si cette notice sur Zarza, qui répond à la question autrefois posée dans les *Matériaux*, pouvait contribuer à diriger quelque hébraïsant vers une recherche bien intéressante et bien neuve encore, celle des premiers balbutiements de la science moderne dans la philosophie juive du moyen âge.

1. *Commentaire sur le livre de Josué*, fol. 186. Sur Abravanel, cf. Th. Reinach, *Hist. des Israélites*, p. 194.

2. Cf., dans le *Dictionnaire* de Bayle, l'article *Isaac de la Pereyre*, où l'on trouvera la bibliographie ancienne de cette question.

3. Salomon Fuchs avait formé le projet de publier les principaux passages de ce manuscrit. Il avait bien d'autres projets et serait peut-être devenu un des meilleurs hébraïsants de notre époque si, dans un accès de folie, il ne s'était noyé dans le Danube. — 1904.

Une mystique au XVII^e siècle.

ANTOINETTE BOURIGNON[1]

Le nom d'Antoinette Bourignon n'est guère moins oublié que ses œuvres. Bien des lettrés apprendront avec surprise qu'elle eut une heure de célébrité presque européenne, qu'elle forma des disciples, faillit fonder un État et fut vénérée de quelques-uns comme une sainte. La gloire de M^me Guyon a éclipsé la sienne et résume à nos yeux tout le mysticisme féminin du grand siècle. Parmi les auteurs qu'on lit encore, Bayle est le seul qui ait parlé d'Antoinette autrement que par ouï-dire. Dans deux articles de son *Dictionnaire*[2], il a raconté sa vie et insisté, avec l'ironie qui lui est propre, sur quelques points singuliers de sa doctrine. C'est par Bayle, et par lui seulement, que Voltaire l'a connue; encore s'est-il contenté de lui lancer en passant quelques épigrammes. Sainte-Beuve, qui avait presque tout lu, la cite une fois dans *Port-Royal*, en relatant les démêlés qu'elle eut avec les Jansénistes. Il avait connaissance de la lettre qu'elle écrivit à Arnauld lors de la persécution dont Christian de Cort fut l'objet, mais ne paraît pas avoir poussé plus loin son enquête. En 1876, un anonyme a publié une très courte *Étude* sur Antoinette, suivie de quelques pages d'extraits[3]; ce petit livre mérita l'attention d'Adolphe Franck, qui lui consacra un article spirituel dans le

1. [*Revue de Paris*, 15 octobre 1894, p. 850-880.]
2. Bayle, *Dictionnaire historique*, articles *Bourignon* et *Adam*.
3. [Cette brochure est de M^lle Wild, qui se fit connaître à moi après la publication du présent essai dans la *Revue de Paris*. J'appris d'elle qu'il existait encore quelques *bourignonistes*; M^lle Wild était du nombre. — 1904.]

Journal des Débats du 24 avril 1877. Partout ailleurs, dans les notices biographiques des diverses encyclopédies, nous retrouvons seulement l'article de Bayle, plus ou moins habilement résumé ou démarqué, le plus souvent avec quelques erreurs en sus[1].

Antoinette ne fut cependant pas une mystique ordinaire. Elle joignit le courage de l'action à celui de la pensée. Loin de se perdre dans une contemplation oisive, elle éprouva, pendant une existence assez longue, l'invincible besoin de se prodiguer. Son humeur belliqueuse lui fit affronter des controverses et des luttes où elle eut besoin d'une énergie morale sans cesse renouvelée. Comme un savant allemand contemporain, elle aurait pu dire que la polémique était son élixir de longue vie. Mystique et visionnaire, ce n'est pourtant pas pour la vie éternelle qu'elle cherche à recruter des disciples. Ses desseins sont plus pratiques et plus terrestres; son rêve, qu'elle n'a pu réaliser, a été de fonder une sorte de république de parfaits « pour vivre à la façon des chrétiens en la primitive Église ». Intolérante pour le péché, pour l'ombre même du péché, elle a fait preuve, en revanche, d'une tolérance bien rare à l'égard des différentes formules religieuses. Ce mélange de foi vive et d'indifférence théologique est plutôt de notre temps que du sien et fait parfois songer à Tolstoï. Son mysticisme même, comme on le verra, ne se paye pas de vagues espérances : elle appelle, elle prévoit l'avènement de l'idéal qu'elle a conçu, sur la terre même où nous vivons, au sein d'une humanité non seulement régénérée au moral, mais physiquement transformée. Par quelques conceptions hardies, elle touche aux millénaristes contemporains, et ce n'a pas été notre moindre surprise de le constater. Quand nous aurons ajouté que les aventures d'Antoinette, dont elle nous a fait le récit elle-même, semblent parfois tenir du

1. [En 1895 a paru à Leyde un volume de M. Antonius von der Linde, intitulé : *Antoinette Bourignon, das Licht der Welt*. J'en ai rendu compte dans la *Revue critique*, 1895, I, p. 252-254. L'auteur est très hostile à Antoinette; son livre est d'ailleurs presque illisible. — 1904.]

roman plus que de l'histoire, nous aurons achevé de dire pourquoi nous croyons devoir la tirer de l'oubli. Essayons donc de raconter, à l'aide des documents poussiéreux qui la concernent, ce que fut cette fille singulière et pour quelles idées elle a combattu.

I

La famille d'Antoinette habitait Lille; son père était un négociant d'origine italienne, sa mère était flamande. Elle vint au monde le 13 janvier 1616, très disgraciée, à ce qu'elle dit, de la nature; il fallut qu'un chirurgien lui fît une opération, pour détacher son nez de la lèvre supérieure. Sa mère ne put jamais surmonter l'aversion que la laideur de sa fille lui avait causée. Dans la suite, cependant, sans jamais devenir belle, Antoinette ne laissa pas d'être séduisante, à en juger par les risques que courut sa vertu. Son caractère méditatif se révéla de bonne heure, Dès l'âge de quatre ans, elle demandait à tout venant *où était le pays où demeurent les vrais chrétiens*, témoignant grand désir d'y aller. « Mes parents se moquaient de ma demande, disant que j'étais au pays des chrétiens : ce que je ne pouvais croire. » Alors que les enfants ne se soucient guère de ce qui se passe autour d'eux et s'émeuvent seulement de ce qui les touche, Antoinette s'attristait des dissentiments dont ses parents lui offraient parfois le spectacle. Elle se retirait alors à l'écart, et, accusant le mariage des violences dont elle était témoin : « Mon Dieu! mon Dieu! priait-elle, faites que je ne me marie jamais! » Cette crainte du lien conjugal, fortifiée bientôt par une dévotion ascétique, a été le grand ressort de son existence et le point de départ de sa philosophie.

C'est à dix-huit ans, en 1634, qu'Antoinette eut son premier « entretien avec Dieu ». « Une nuit, étant bien éplorée, et outrée de repentance, je dis du profond de mon cœur : « Hé! « mon Seigneur! que me faut-il faire pour vous être agréable? « Car je n'ai personne pour me l'enseigner. Parlez à mon âme

« et elle vous écoutera. » Tout à l'instant, j'entends comme si une autre personne eût parlé dans moi-même : « Quit-« tez toutes les choses de la terre. Séparez-vous de l'affection « des créatures. Renoncez à vous-même. »

Les contemporains d'Antoinette ont beaucoup raillé ses entretiens avec Dieu, qu'elle rapporte parfois bien longuement. Mais il n'y a là rien qui ressemble à du charlatanisme. Antoinette avait la parole trop facile ; ses extases loquaces sont celles d'une mystique, qui, ayant choisi Dieu pour directeur, questionne et répond tout à la fois. Elle a pris soin de nous prévenir elle-même contre une interprétation matérialiste de ses *auditions* : « La voix de Dieu n'est point entendue par les oreilles de chair, mais par intelligence spirituelle, parce que Dieu est esprit et l'âme esprit, et qu'ils s'entendent l'un et l'autre en esprit. » Parfois, dans le récit de ses extases, elle s'élève à une véritable éloquence : « Je continuais dans ces prières intérieures avec un délice incroyable. Il me semblait n'y avoir plus rien entre Dieu et mon âme. Elle se sentait tout absorbée en lui. Je ne vivais plus, mais lui vivait en moi. Les consolations intérieures passaient souvent jusques au corps, qui perdait tout sentiment à mesure qu'il oubliait les choses de la terre. Je me délectais sensiblement dans ces douceurs, où je passais des heures sans savoir si j'étais au monde ou en paradis. Je me complaisais à goûter ces évanouissements, doutant néanmoins si l'on se pouvait bien laisser à de tels contentements durant cette vie mortelle. Je le demandai à Dieu. Il me répondit : « Ce sont des faiblesses « de la nature. Soyez plus virile. Je suis pur esprit, insensible « à la chair. » Dieu parle ici comme Bossuet, qui défend à l'une de ses pénitentes « ce qu'il y a de trop sensible dans l'oraison ».

Quand Antoinette approcha de sa vingtième année, ses parents songèrent à la marier. On devine comment leurs ouvertures furent accueillies. Pour vaincre les résistances de leur fille, ils mirent dans l'affaire son confesseur, un jésuite, qui lui refusa l'absolution si elle persistait à se détourner du mariage. Antoinette passa outre et s'approcha de l'autel. Quand

le jésuite se récria : » Mon père, répondit-elle fermement, je ne me suis sentie coupable d'aucun péché qui m'ait pu retarder de communier ». A partir de ce moment, elle faussa compagnie aux jésuites, qui lui rendirent avec usure son hostilité.

Le prétendant d'Antoinette était un riche marchand français, pour lequel elle ne paraît avoir éprouvé ni sympathie ni aversion. Mais elle détestait le mariage, non seulement à cause de l'assujettissement auquel il condamne, mais surtout pour l'impureté du lien charnel, dont elle avait horreur. Elle songea d'abord à se faire religieuse; son père ayant refusé de la doter, aucun couvent ne voulut l'accueillir. Elle en conclut que l'on préférait ses biens temporels à sa piété et que les congrégations étaient étrangères à l'esprit de l'Évangile. Ce qu'elle souhaitait, c'était la vie libre « au désert », les vœux n'étant pas nécessaires à la perfection. « Les solitaires, disait-elle, servent Dieu en épouses et non en esclaves. Voyez si un solitaire n'est point plus heureux de servir Dieu par amour qu'un religieux par contrainte! » Et, ailleurs, cette phrase admirable : « Je ne peux croire que les parfaits aient jamais eu besoin de faire aucuns vœux, *parce que l'Amour porte en croupe la fidélité.* »

Lorsque les parents d'Antoinette lui anoncèrent que son mariage était décidé, elle n'hésita plus : le jour de Pâques 1636, cette fille de vingt ans sortit de Lille à quatre heures du matin, sous un habit d'ermite qu'elle s'était fait elle-même. Elle arriva à dix heures à Tournai, d'où elle se dirigea le même jour sur Mons, marchant toujours sans prendre de nourriture, les pieds tout meurtris dans ses gros souliers de paysan.

Cette première équipée dura peu. A Bassec, dans le Hainaut, des soldats reconnurent que le prétendu ermite était une femme et la conduisirent, avec force plaisanteries, au village voisin de Blatton. On la logea chez le maire, dont la maison était remplie de troupes. Le surveillant d'Antoinette, un officier de cavalerie, tenta de lui faire violence. Fort à propos le curé de Blatton intervint : il emmena la malheureuse

chez lui et la cacha pendant la nuit dans une armoire. Convaincu, à la suite d'un entretien avec elle, de la ferveur de sa piété, il la signala à l'archevêque de Cambrai, qui vint exprès à Blatton pour l'interroger. L'archevêque lui représenta les dangers de la vie d'ermite et la faute qu'elle commettait en prenant des habits d'homme. Sur ces entrefaites, le père et la mère d'Antoinette, prévenus par la rumeur publique, arrivaient éplorés au village; l'archevêque lui ordonna de les suivre et, après un court séjour au cloître de Saint-Augustin, à Tournai, elle revint toute découragée à Lille.

II

Ce fut encore la menace du mariage qui l'en chassa. Ses parents n'avaient pas abandonné l'idée de l'établir et les prétendants ne manquaient pas, parce que la famille Bourignon avait du bien. Antoinette quitta de nouveau la maison paternelle en 1640 et se rendit à Mons, auprès de l'archevêque. A force de prières, elle obtint de lui l'autorisation de former, à la campagne, une petite communauté de filles dévotes, qui se suffiraient par le jardinage et les travaux manuels. Le prélat ajouta à son acquiescement une marque de confiance assez rare : il permit à Antoinette de lire les Évangiles. Sitôt qu'elle eut commencé, il lui sembla que tout ce qu'elle lisait répondait parfaitement à ses sentiments intérieurs. « S'il me les eût fallu mettre par écrit, j'aurais formé un semblable livre qui soit l'Évangile! »

Bientôt, cependant, les propos hardis d'Antoinette contre la corruption du clergé donnèrent l'alarme aux jésuites, qui firent revenir l'archevêque sur sa décision. L'autorisation fut retirée à la communauté, avant même qu'elle fût établie. Cette fois, Antoinette ne voulut pas retourner chez ses parents; elle reprit sa vie errante, à Blatton d'abord, puis à Bavai et dans un château près de Brugelette, auprès d'une comtesse de Willerwal, qui l'avait prise en affection.

La mort de sa mère la rappela à Lille. Chargée désormais

des soins du ménage, elle y vécut d'abord assez tranquille; mais son père insista de nouveau pour la marier et parla de se remarier lui-même. Antoinette en devint malade et resta huit jours sans connaissance. Dès qu'elle fut guérie, son père se remaria avec une soudaineté et un mépris des siens qui rappellent le mariage d'Harpagon. « L'après-dînée d'un dimanche, il me dit qu'il allait chez le prévôt, et que j'envoyasse le valet à sept heures pour le chercher. Ce que je fis. Mais le garçon arrivant, il trouva le banquet préparé pour les noces de son maître, lequel lui défendit de ne bouger de la maison du prévôt sans son ordre. Nous attendîmes jusqu'à onze heures, sans nouvelles ni du maître, ni du valet. Le lendemain, à six heures, le garçon retourne tout éperdu, disant que son maître était marié. A neuf heures, mon père retourne, me disant que j'avais une mère; je lui dis que je n'en pouvais plus avoir sur la terre. Il me dit, quant à lui, qu'il avait une femme ».

Cette nouvelle union rendit la vie d'Antoinette insupportable. Sa belle-mère était dépensière, ignorante et querelleuse. « C'était une pauvre fille que mon père avait prise pour son plaisir, nonobstant qu'elle n'était nullement sage ni agréable ». Antoinette la mit, tant bien que mal, au courant des choses, puis manifesta le désir de s'en aller. Son père refusant de lui rien donner des biens de sa mère, elle commença un procès à l'instigation de son beau-frère, qui était conseiller à la gouverne de Lille. Mais le beau-frère mourut et Antoinette, abandonnant la poursuite, se retira dans une solitude, près de Lille, où elle fit de la dentelle pour gagner sa vie. Elle aima cette existence de recluse : « Je ne puis jamais décrire les consolations que je reçus de Dieu en cette place. Ce n'étaient que caresses et délices spirituelles. Je passais souvent les jours sans boire ni manger, ne sachant qu'il était le soir. »

Ces délices durèrent quatre ans, pendant lesquels son père ne la vit point et ne lui envoya pas un sou. Au bout de ce temps, les troupes françaises ayant envahi le faubourg où elle habitait, Antoinette dut quitter sa chère retraite. Elle commençait à faire construire un ermitage à Blatton lorsque

son père mourut subitement (1648) ; sa sœur était morte deux ans plus tôt sans enfant. Antoinette avait d'abord résolu de renoncer à son patrimoine, mais elle se ravisa et en obtint la moitié, après un long procès contre sa belle-mère. « Je me trouvai obligée, dit-elle, de reprendre mes biens temporels, plutôt que de les laisser à ceux à qui ils n'appartenaient et qui leur eussent servi à mal faire, outre ce que Dieu me fit connaître que j'en aurais besoin pour sa gloire. »

Les contemporains d'Antoinette l'accusaient d'aimer l'argent, d'accumuler ses revenus pour grossir son capital au lieu de les distribuer aux pauvres. Elle se défendait d'une manière assez originale : « Les véritables pauvres, écrivait-elle, sont si rares qu'il les faudrait bien chercher dans un autre monde ; car les assistances qu'on fait en notre misérable siècle servent souvent à pécher davantage. C'est pourquoi celui qui a des biens annuellement plus que la nécessité est obligé d'accumuler son capital, pour attendre après l'occasion de l'employer à la plus grande gloire de Dieu. » Plus tard, en 1677, quand elle fut directrice d'un hôpital dans la Frise orientale, elle affirma énergiquement les mêmes principes, consentant à donner aux pauvres son travail et ses soins, mais à la condition de ne leur point distribuer d'argent. « Je ne trouve pas même, disait-elle, à qui faire actuellement quelque libéralité de mes revenus ; on ne rencontre que des pauvres qui n'ont rien moins à cœur que de penser à une vie chrétienne, qui se servent de ce qu'on leur donne à friponner, à grenouiller et à faire les paresseux. » Sur quoi Bayle remarque avec raison : « Il n'y a rien ici qui sente le visionnaire et le fanatique ; tout y sent un esprit adroit et qui raisonne finement. » C'est là, en effet, un des caractères d'Antoinette ; elle n'a de compassion que pour les misères morales, et s'en indigne encore plus qu'elle ne les plaint. L'amour de Dieu remplit son cœur, mais ne l'amollit pas. On disait qu'elle n'avait pleuré que deux fois dans sa vie, et l'on en marquait les occasions. Ne nous hâtons pas, cependant, de lui reprocher ce qu'elle dit des pauvres. Dans ces riches provinces de Flandre, où les couvents étaient si opulents et si nombreux, la condamnation

des aumônes pouvait être parfaitement justifiée. Les abus qu'on a souvent déplorés de nos jours se sont fait sentir de bonne heure dans la société chrétienne et ont pu inspirer, même à des cœurs compatissants, la crainte d'entretenir la fainéantise par la charité.

Pendant qu'Antoinette était en procès contre sa belle-mère, le fils d'un paysan, Jean de Saint-Saulieu, l'avait abordée dans une rue de Lille. Il la séduisit par ses propos mystiques et finit par se faire écouter d'elle, car « il parlait de la perfection extraordinairement bien ». En homme habile, il n'insistait pas, et, après avoir discouru avec onction de la grâce dont il éprouvait les atteintes, se retirait doucement et se tenait pour quelques jours à l'écart. Il contait qu'il avait été quelques années soldat, mais qu'il était revenu de la guerre « autant vierge qu'un enfant » ; sa constance était restée inébranlable « à cause qu'il s'entretenait toujours en son esprit avec Dieu ». Maintenant, « il était tout mort à la nature » ; l'habitude des mortifications et de l'abstinence lui avait fait perdre le goût des viandes et de la boisson ; il ne distinguait plus les mets exquis des mets grossiers, ni le vin de la bière ou de l'eau ; toutes choses matérielles lui étaient devenues indifférentes. De plus expérimentées qu'Antoinette se sont laissé prendre à ces protestations ; elle les reçut avec d'autant plus de confiance qu'elle les entendait pour la première fois. La sainte fille ne s'irrita même pas lorsque Saint-Saulieu lui proposa un jour de l'épouser, « gardant néanmoins la virginité, afin de demeurer toujours unis pour augmenter le nombre des maisons de pauvres en divers quartiers ». Elle lui répondit bonnement « que le mariage n'était nécessaire à cette union », mais n'en continua pas moins de le recevoir.

Le terrain ainsi préparé, Saint-Saulieu multiplia ses visites et finit un jour par déclarer ses sentiments : ce n'était plus d'un mariage mystique qu'il avait envie. Antoinette lui répondit avec colère, devint menaçante : Saint-Saulieu s'humilia, accusa l'humaine faiblesse, protesta de son profond repentir. Mais ce n'était que prétexte à récidive : « Souvent, dit Antoinette, il m'était si importun et si insolent qu'il me fallait

avertir mes filles de veiller sur lui et ne lui plus ouvrir la porte de mon logis ; car il venait quelquefois avec un coûteau en la main, qu'il me présentait à la gorge, si je ne voulais point céder à ses mauvais desseins ; en sorte que je fus, à la fin, obligée d'avoir recours au bras de la justice parce qu'il menaçait de rompre les portes et fenêtres, voire de me tuer, encore bien qu'on le devrait pendre sur le marché de Lille. Le prévôt me donna deux hommes de garde en mon logis, pendant qu'on tenait les informations des insolences qu'icelui Saint-Saulieu m'avait faites ».

L'intervention de la justice mit fin aux terreurs d'Antoinette et aux exigences de son singulier adorateur. Saint-Saulieu ne s'était pas contenté de l'effrayer par ses menaces ; il scandalisait les dévotes de Lille en publiant qu'elle avait été sa maîtresse. Non seulement il dut promettre de ne plus troubler son repos, de ne plus paraître auprès d'elle, mais il rétracta publiquement ses mauvais propos et déclara qu'il connaissait Antoinette « pour fille de bien et d'honneur ».

L'hypocrite se consola de sa mésaventure en séduisant une des disciples de son ancienne amie, qu'il emmena avec lui à Gand et qu'il rendit enceinte. « Après quoi, dit Antoinette, il ne la voulut point épouser qu'après beaucoup de prières et de devoirs faits par ladite fille, qui enfin par sa grande humilité lui amollit le cœur, et il l'épousa fort peu de temps avant qu'elle s'accouchât d'un enfant. Il a vécu aussi bien qu'elle fort peu chastement, se plaisant autant ès discours impudiques qu'il avait fait auparavant ès discours divins ».

III

A l'instigation de Saint-Saulieu, Antoinette s'était laissée aller à « entreprendre une maison d'enfants », c'est-à-dire à prendre la direction d'un orphelinat fondé par un marchand de Lille pour les fillettes abandonnées du pays (1653). En 1658, elle y revêtit l'habit de l'ordre de Saint-Augustin, et obtint de l'évêque d'être *recluse*, de sorte qu'aucun Saint-

Saulieu n'eut plus l'occasion de l'approcher. L'orphelinat commença par marcher à souhait et compta bientôt plus de cinquante enfants. Mais la directrice était trop convaincue de leur malice pour les élever avec affection. Elle paraît les avoir traités durement, usant fréquemment des verges, leur parlant du diable plus que de Dieu et de l'enfer plus souvent que du paradis. « Mes filles d'assistance, avoue Antoinette, murmuraient que je parlais toujours de damnation, et je ne pouvais faire autrement ».

Ce beau régime porta ses fruits : à force d'entendre le nom du diable, les enfants se persuadèrent qu'elles en étaient possédées. Une véritable épidémie, dont les détails sont curieux à étudier, se déclara parmi elles en 1661. Une enfant, ayant été mise en prison pour quelque méfait, en sortit sans qu'on lui eût ouvert la porte, prétendant qu' « un homme » l'avait délivrée. Or, il ne pouvait entrer aucun homme à l'hôpital de Notre-Dame-des-Sept-Douleurs. Trois mois après, une autre fille, qu'on voulait fouetter pour la punir d'un vol, déclara que « le diable lui faisait faire ses larcins, qu'il venait de nuit auprès d'elle ». Elle avait reçu du diable une marque à la tête, à preuve que l'on y enfonça une épingle longue d'un doigt sans qu'elle éprouvât aucune douleur. Successivement, toutes les filles avouèrent qu'elles avaient fait pacte avec le diable, qu'il les conduisait de nuit dans son château, les conviait à des banquets magnifiques et leur enseignait des choses abominables. Antoinette n'était pas convaincue : « Et pour montrer qu'elles n'avaient ni bu ni mangé au sabbat, il ne fallait que voir cela à leur appétit du matin, qu'elles mordaient de si bon cœur en de grosses tartes de beurre ! » Cependant, elle fit appel aux prêtres, qui déclarèrent les enfants ensorcelées, et les soumirent à toutes sortes d'exorcismes, à raison de deux heures par jour pour chacune. Rien n'y fit. Le bruit finit par se répandre au dehors et fut exploité par les jésuites. Les magistrats de Lille commencèrent une enquête, et Antoinette dut comparaître devant eux. On ne la condamna point, mais elle s'aperçut que sa situation était périlleuse, entre les dévotes de Lille, qui la traitaient de sorcière, et les enfants qui, dans

leur malice, faisaient mine de vouloir l'empoisonner avec des « boulettes » que leur donnait le diable. Elle n'eut d'autre ressource que de quitter la maison et se réfugia en 1662 à Gand.

Peu de temps après, étant à Malines, Antoinette fit la rencontre de Christian de Cort, supérieur des Frères de l'Oratoire et directeur d'une maison de refuge pour enfants pauvres. « C'était, dit Poiret [1], un homme tout de zèle pour Dieu, tout de charité pour le prochain, tout dégagé et désintéressé pour l'égard de soi même; il aurait prodigué mille vies, s'il en avait eu autant, pour la gloire de Dieu et pour le salut des hommes ». Christian se prit d'admiration pour Antoinette et lui demeura fidèle jusqu'à la mort. « Lorsque Dieu le donna à Mlle Bourignon, ajoute le biographe, ce fut d'une manière toute particulière, et même comme le premier de ses enfants spirituels, au sujet duquel elle ressentit de grandes douleurs corporelles *et comme de pressantes tranchées d'un enfantement* ». On prétendit que ces douleurs mystiques ne furent jamais épargnées à Antoinette quand elle recruta quelque nouvel adhérent à sa doctrine. Un de ceux qu'elle convertit à cette époque était l'archidiacre de Christian de Cort. Un jour qu'ils causaient tous les deux avec Antoinette, M. de Cort fit remarquer qu'elle avait ressenti beaucoup plus de douleurs pour lui que pour l'autre, lorsqu'ils s'étaient résolus « de naître de nouveau selon Dieu ». Alors l'archidiacre, qui était petit et fluet, regardant M. de Cort, qui était fort gros, répondit en riant : « Ce n'est pas merveilles que notre Mère ait souffert plus de travail pour vous que pour moi, car vous êtes un si gros enfant, au lieu que j'en suis un tout petit ». Le biographe ajoute qu'on s'amusa fort « de cette belle défaite », preuve que dans ce monde d'illuminés et de mystiques, la grosse gaieté flamande ne perdait pas tous ses droits.

Christian de Cort était affligé de visions. A plusieurs

1. Ce Poiret était un cartésien protestant, devenu disciple enthousiaste d'Antoinette Bourignon; il écrivit sa vie, réunit ses œuvres, et eut plus tard l'occasion de publier les *Poésies et Cantiques* de Mme Guyon.

reprises, il crut que Dieu lui donnait un ordre : c'était d'avancer toute sa fortune à quelques personnes de sa famille qui avaient formé le dessein de relever par un endiguement l'île de Nordstrand, dans le pays de Holstein, submergée en 1634, pour s'y tailler un petit royaume où les amis de Dieu pourraient trouver un refuge contre les persécutions des impies. Ces « amis de Dieu », que les visions ne désignaient pas plus clairement, lui parurent être les jansénistes. Dès 1657, l'endiguement étant achevé, Christian s'était mis en relations avec Arnauld et vendait aux jansénistes des parcelles de l'île, que l'on croyait appelées à un grand avenir en vertu des privilèges concédés, en 1652, par le duc de Holstein-Gottorp. Décidé à s'y établir lui-même, il invitait Antoinette à le suivre, et cette proposition fut la cause de leurs malheurs.

Antoinette hésita d'abord à se rendre en pays protestant. On lui avait, dès son enfance, inspiré la haine des hérétiques. « On enseigne aux enfants, écrivait-elle, qu'il vaut mieux de converser avec un diable qu'avec un luthérien, un calviniste ou autres. Si bien que ma nature répugnait fort d'aller en la Hollande, en pensant que les personnes de là étaient toutes monstrueuses. Et je ne m'y aurais pu résoudre, ne fût que feu M. de Cort me désabusait en m'assurant qu'il y avait entre les personnes non romaines autant de gens de bien que parmi les catholiques. Ce que j'ai trouvé par expérience être véritable. » Dans son embarras, elle consulta sa voix intérieure. On lui répondit « que ce n'étaient pas ces différences vulgaires de religion qui donnaient le salut, mais que c'étaient l'amour de Dieu et la vertu, lesquels il fallait aimer en toutes personnes qui y aspiraient, sans avoir égard à quelque religion extérieure dont ils fissent profession ». Les conseils de la « voix intérieure » et de M. de Cort n'étaient décidément pas tous à mépriser.

Antoinette passa l'année 1668 à Amsterdam, occupée à publier ses premiers écrits, attendant que tout fût prêt à Nordstand pour l'y recevoir. Elle fit d'abord imprimer une « *Lettre au Doien de Lille touchant à l'état du monde et les jugements de Dieu* », puis « *la Lumière du monde* », premiers livres qui

devaient être suivis de beaucoup d'autres. Amsterdam était alors très agitée par les querelles religieuses ; Antoinette, avec son fidèle disciple, devint bientôt le point de mire de la polémique et le centre de ralliement des esprits enclins au mysticisme, théologiens, philosophes et même rabbins. On savait qu'elle devait aller s'établir à Nordstrand, et les offres de compagnie ne lui manquaient pas. Parmi ceux qui s'abouchèrent avec elle fut le célèbre Jean Charles de Labadie, d'abord jésuite, puis prêtre séculier, que la haine de ses anciens confrères, dont il avait quitté l'ordre en 1639, poursuivait avec un acharnement qui s'attaquait non seulement à ses doctrines, mais à ses mœurs. Lié avec les jansénistes et persécuté avec eux, il s'était converti en 1650 à la religion reformée. Une vocation de l'Église de Middlebourg en Zélande l'appela dans les Provinces-Unies, où l'exaltation de son mysticisme batailleur l'entraîna dans un nombre infini de querelles. Comme il affirmait que l'Écriture ne suffisait pas à conduire les hommes au salut, et qu'il y fallait encore des révélations particulières du Saint-Esprit, il était plus à même de s'entendre avec Antoinette qu'avec les protestants. Ses disciples et lui offraient de grosses sommes pour acquérir droit de résidence à Nordstrand et M. de Cort était tout prêt à leur céder. Antoinette s'y opposa et déclara que, si Christian de Cort se rendait dans l'île avec Labadie, elle refusait de l'y accompagner. « Je sens et sais, disait-elle, que nous ne pourrions jamais nous accorder par ensemble. Leurs sentiments et l'esprit qui les anime sont tout contraires à mes lumières et à l'esprit qui me gouverne. » Ce n'étaient pas des dissentiments théologiques qui étaient en cause, car, si Antoinette différait de Labadie sur la doctrine de la prédestination (elle n'a jamais cessé d'affirmer hautement le libre arbitre), le mysticisme qu'elle professait ressemblait assez à celui de l'ancien jésuite. Mais son humeur impérieuse ne pouvait souffrir un partage d'autorité. Ce qu'il lui fallait, c'était un disciple aveuglément soumis, un fils spirituel, un secrétaire de ses commandements comme Christian de Cort.

Bien qu'elle nous dise que son naturel « s'incline assez à la

douceur et à la modestie », il faut bien avouer qu'Antoinette n'avait pas un caractère sociable. Si l'on trouve dans ses écrits cette belle pensée : « La vraie humilité consiste en une connaissance intérieure de son néant », elle n'a jamais fait consister l'humilité chrétienne dans l'effacement de soi-même, ni dans cette atténuation de nos jugements qui introduit la courtoisie dans les discussions. Loin de là, elle invoquait les prophètes et les apôtres pour réclamer le droit de dire les choses comme elle les sentait, souvent avec une violence injurieuse, parfois avec cynisme. « Je tiens, écrivait-elle, que certaines façons étudiées de douceur et de modestie sont des hypocrisies devant Dieu. » Et ailleurs : « Je bénis Dieu qu'il m'ait donné le don de force pour résister au mal, et de la colère pour faire voir aux hommes que je suis ennemie d'injustices et de mensonges. » Elle se résignait sans peine aux conséquences de son humeur intraitable. « De mépris et de persécutions, j'en ai déjà tant souffert qu'ils me sont tournés en habitude. » Sa franchise, ou, si l'on veut, son orgueil, lui en prépara de nouveaux. Elle se brouilla successivement avec les Anabaptistes, les Labadistes, les Cartésiens, les Trembleurs, et ne le regretta point. Car un jour, comme elle se plaignait à Dieu de souffrir tant de persécutions pour la vérité, elle reçut de lui cette réponse : « Je n'ai rien de meilleur à donner à mes amis. »

IV

Christian de Cort ne tarda pas à se trouver dans une situation fort embarrassante. Une première brouille avait éclaté, en 1665, entre les jansénistes et lui. Pontchâteau, envoyé à Nordstrand en 1664, en était revenu avec une impression très défavorable. Arnauld, Nicole et Pontchâteau lui-même voulaient revendre leurs concessions, et ne trouvaient pas d'acquéreurs. Vers la fin de 1668, M. de Cort se prit de querelle avec les Pères de Malines, auxquels il avait concédé les dîmes de Nordstrand, mais à la condition qu'ils payassent ses dettes,

ce que l'Oratoire ne faisait pas. Il en résulta des discussions violentes, au cours desquelles M. de Cort fut censuré par un évêque, en homme « qui convoitait les biens de ce monde au dommage de ceux qu'il avait trompés en vendant les terres de Nordstrand ». On lui reprochait encore d'être adonné à la boisson et de s'être laissé séduire par une fille de Lille « avec laquelle il demeurait, au grand scandale de chacun ». Cette dernière injure était intolérable, car elle visait Antoinette. « Gardez-vous bien de toucher la prunelle des yeux de Dieu ! répliquait M. de Cort. Je suis l'homme le plus heureux du monde d'avoir eu le bonheur de la connaître ; si jamais j'ai été bon chrétien, c'est depuis que je l'ai connue ; si jamais j'ai été chaste, c'est depuis que j'ai familiarité particulière et chrétienne avec cette vierge, épouse de Dieu ! »

Au mois de mars 1669, Christian de Cort fut jeté en prison pour dettes à la requêtes des jansénistes, qui réclamaient la restitution de leur capitaux, alléguant que les terrains de Nordstrand étaient sans valeur. Antoinette eut beau s'agiter, offrir de payer pour son ami, adresser une lettre de reproches énergiques à Arnauld : les bons jansénistes furent implacables. Ce n'est que par une erreur d'un officier de justice que Christian de Cort put sortir de prison, après dix mois de souffrances. Il partit immédiatement pour le Holstein, mais y mourut avant la fin de l'année. Antoinette raconta qu'un médecin, qui s'était présenté à Christian comme son ami, lui avait fait boire du poison.

Par son testament, il léguait tous ses biens à sa directrice. Ce fut pour elle la source de nouveaux tracas, car elle héritait des procès de son disciple. Aux haines théologiques qu'elle avait éveillées vinrent s'ajouter des jalousies et des convoitises. Elle tomba gravement malade : à peine rétablie, elle apprit qu'on voulait l'emprisonner pour complicité avec Christian de Cort dans l'affaire de Nordstrand. Au mois de décembre 1669, elle quitta Amsterdam au milieu de la nuit, cachée dans un grand panier et se dissimula pendant onze mois dans les environs de la ville. Puis elle se rendit à Harlem : sa voix intérieure la poussait toujours à prendre possession de Nord-

strand. Enfin, en 1671, elle se décida à gagner le Holstein où de cruelles déceptions l'attendaient encore.

Le duc de Holstein-Gottorp l'accueillit avec beaucoup d'égards ; mais les Pères de l'Oratoire de Malines prétendaient garder Nordstrand pour eux. Antoinette se sentit bientôt impuissante contre leur cupidité. Elle ne devait jamais mettre les pieds dans cette Terre promise, devenue une terre de désolation, après avoir éveillé tant d'espérances. Une vingtaine de familles de la Frise, converties à sa doctrine, s'étaient réunies à Husum, où Antoinette leur avait préparé un logis et alla bientôt les rejoindre (juillet 1672). Mais, au lieu de saints disposés à la vie évangélique, elle ne trouva qu'un amas de paresseux « qui semblaient être venus comme à une foire de village ». Il fallut les éloigner peu à peu. Elle écrivait à cette époque une foule d'ouvrages et avait même fait venir de Hollande une imprimerie pour les répandre plus facilement. Mais les sectaires attaqués par elle ne laissaient pas de répondre, sans même épargner sa réputation de chasteté. Un calviniste, Berkendal, lui reprocha méchamment d'avoir plus d'hommes que de femmes autour d'elle. Antoinette répondit : « C'est à cause qu'ils sent en conscience qu'il ne saurait faire cela sans pécher ». Deux ministres luthériens publièrent qu'on avait brûlé des hérétiques moins dangereux. Les disciples de Labadie, qui n'avaient pas oublié la rebuffade subie par leur maître, criaient plus fort que les autres. Finalement, ils obtinrent que l'on fermât l'imprimerie d'Husum et, en 1673, Antoinette dut se retirer à Flensbourg.

Aussitôt, les ministres excitèrent le peuple contre elle et peu s'en fallut qu'elle ne fût mise en morceaux. Les enfants même criaient par les rues : « Où est-elle donc, cette Antoinette? » Les étudiants n'étaient pas moins acharnés contre la *Circé*, la *Sorcière*. Elle s'enfuit et revint clandestinement à Husum (1674). La persécution y recommença de plus belle. Le domicile d'Antoinette fut envahi, ses armoires forcées, ses livres et papiers confisqués ou déchirés. Le hasard voulut qu'une feuille de son *Traité de la solide vertu* tombât ainsi entre les mains du général Van der Wyck, qui fut touché de la

grâce en la lisant. Ce n'était pas assez de supprimer les livres d'Antoinette : il fallait l'obliger à se taire. Accablé des plaintes continuelles des prêtres, le duc de Holstein finit par se laisser arracher un ordre d'emprisonnement perpétuel. Le général Van der Wyck devait aller saisir Antoinette à Husum. Mais ce soldat n'avait pas lu en vain deux pages du *Traité de la solide vertu*. Il court chez le duc et proteste que sa conscience lui défendait de conduire en prison une personne que l'on n'avait même pas entendue. Le duc révoque la sentence. « Il serait à souhaiter, remarque à ce propos le biographe, que les grands agissent constamment de la sorte et qu'ils ne se défiassent de rien davantage que de leurs prêtres. »

Le luthérien Burchardus se vengea de son échec par un in-quarto écrit en allemand, où il accusait Antoinette de nier le mystère de la Sainte-Trinité et la divinité de Jésus-Christ. Wolfgang Ouw, prêtre à Flensbourg, lui fit écho avec un in-octavo, « ouvrage digne d'un paysan plein de vin qui maugrée, jure, dastigote et déteste contre la personne de M[lle] Bourignon ». Ils espéraient qu'elle répondrait, car il lui avait été fait défense de rien publier et ils attendaient, pour faire intervenir le bras séculier, que la colère lui fît enfeindre cette interdiction. C'en était trop. Au fort de l'hiver de 1674, par six pieds de neige, Antoinette quitta Husum pour Slesvig, déguisée en paysanne, un panier au bras. Tout le pays était en alarme contre elle. La pauvre réformatrice eut mille peines à trouver une chambre dans une hôtellerie borgne, avec un plancher sans paille pour tout lit. Pendant ce temps, sa belle-mère et sa belle-sœur, prétextant la guerre entre la France et la Hollande, faisaient confisquer ses biens à Lille. Dans cette extrémité, elle ne perdit point courage et répondit au gros libelle de Burchardus en écrivant *La Pierre de touche*. Enfin, grâce à l'influence du général Van der Wyck, un revirement commença à se produire en sa faveur. Les feuilles de ses ouvrages lacérés, employées à envelopper du tabac ou du fromage, s'étaient répandues dans le peuple ; beaucoup de gens les avaient lues avec émotion. Même les soldats, qui fumaient et buvaient dans les tavernes, commençaient à dire que l'au-

teur de ces pages touchantes n'était pas la sorcière dont les prêtres leur parlaient au prône. Le Grand Président, M. Kielmann, alla jusqu'à promettre à Antoinette de s'occuper de lui faire remettre son hérédité de Nordstrand, que les Oratoriens de Malines détenaient injustement. Elle put louer une grande maison, se montrer, réunir des amis et respirer à l'aise après tant d'angoisses.

Mais le clergé holsteinois ne désarma pas : il fallait à tout prix empêcher Antoinette de prendre possession de Nordstrand, où elle serait libre de ses paroles et de ses écrits. On voulait qu'elle s'engageât à ne rien faire imprimer et qu'elle se déclarât responsable des actes et même des paroles de ses disciples. Il y eut à ce sujet de longues conférences qui n'aboutirent pas. Enfin, à l'instigation du Président, Antoinette présenta au duc une profession de foi très courte, datée de mars 1675, qui réduisait les accusations d'hérésie à néant. Sur ces entrefaites, il survint des troubles dans le pays; le roi de Danemark vint à Slesvig et les prêtres profitèrent de l'occasion pour solliciter du conseil royal l'arrestation de leur éternelle ennemie. Une main inconnue écrivit sur sa porte : *Memento mori*. Antoinette se réfugia à Hambourg (mars 1676).

« Comme il y a partout, dit Poiret, des diables et des prêtres, on peut juger par avance du traitement qu'elle devait y attendre ». On lui refusait un abri; elle dut accepter, pendant quinze mois, une chambrette dans le logement d'un homme de guerre. Elle lavait elle-même son linge et se servait en tout, craignant d'appeler l'attention sur elle; le temps qui lui restait était employé à écrire, et Dieu sait qu'elle ne s'en faisait pas faute! Quelques amis fidèles recueillirent aussi ses conversations, leurs questions et ses réponses. Le 11 juin 1677, les prêtres luthériens, avertis de sa présence, s'assemblent en consistoire et députent deux d'entre eux vers le magistrat pour lui demander de ne pas tolérer dans la ville une femme qui y propage l'hérésie. Informée à temps, elle se sauva dans un grenier. Les sergents fouillèrent vainement le domicile d'Antoinette, d'où ils emportèrent une

charretée de livres, mais ne purent découvrir sa retraite. Pendant qu'on prêchait contre elle dans tous les temples, la malheureuse saisit une occasion pour quitter Hambourg et se réfugia dans la Frise orientale, où elle prit la direction d'un orphelinat.

Plusieurs de ses fidèles de Slesvig vinrent l'y rejoindre. ainsi que ses rares colons de Nordstrand, qu'elle abandonnait, de guerre lasse, aux Oratoriens. Sa santé s'était affaiblie à la suite de tant de traverses. En 1679, un de ses familiers, dont elle avait traité dédaigneusement les chimères mathématiques, la quitte brusquement et se met à la diffamer ; ses domestiques profitent de sa maladie pour la voler et essayent même de la faire mourir. Enfin, une dénonciation calomnieuse est portée contre elle : on l'accuse d'avoir torturé un enfant de huit ans. Quoique malade, elle crut nécessaire de fuir encore, pour échapper à cette inepte machination. Les routes étaient dans un état épouvantable, les fièvres régnaient partout et Antoinette s'était mise en voyage sans savoir au juste où elle allait. Arrivée à Franeker, elle fut prise d'une crise violente et expira le 30 octobre 1680, entre deux vieilles femmes qui ne la connaissaient pas, sans qu'aucun de ses disciples fût présent pour recueillir ses dernières paroles. « Ainsi mourut en pauvre exilée, dit Poiret, Antoinette Bourignon, *la plus pure âme et la plus divinisée qui ait été sur la terre depuis Jésus-Christ* ». Elle voulut « qu'on ensevelît son corps de la manière la plus simple et la plus basse, au plus tôt et sans bruit », ce qui fut fait. Son biographe nous dit encore que, bien qu'ayant dépassé la soixantaine, elle ne portait pas plus de quarante ans et que, malgré le nombre prodigieux de ses écrits, sa vue était restée si bonne qu'elle n'avait jamais fait usage de lunettes. Mais, en dehors de quelques indications vagues de Poiret, nous ne savons rien de son apparence physique ; Antoinette n'avait permis à aucun peintre de faire son portrait, par modestie d'abord, et puis par crainte d'être reconnue.

Cette femme, qui avait tant enseigné, ne laissa qu'un très petit nombre de disciples. Loin d'augmenter avec le temps,

la troupe de ses fidèles des deux sexes avait diminué sans cesse, par suite de la difficulté que l'on éprouvait à vivre avec elle et à subir les assauts orgueilleux de son humeur. Ses servantes même l'avaient abandonnée. Mais après sa mort, en Écosse, le *bourignonisme* se réveilla. La *Lumière du monde* fut traduite en anglais, avec une préface où Antoinette était qualifiée de prophétesse. Un docteur en théologie, Cockburn, répondit par un livre intitulé : *Bourignianism detected, sive detectio Bourignianismi*, où il s'attacha à démontrer que la Bourignon n'avait pas été inspirée et que Dieu ne lui avait pas donné mission de réformer le christianisme. Les bourignonistes d'Écosse ne se tinrent pas pour battus et la polémique durait encore dans ce pays en 1699, au moment où Bayle écrivait, pour son *Dictionnaire*, l'article spirituel autant qu'injuste dont toutes les notices sur Antoinette se sont inspirées.

V

Les œuvres d'Antoinette Bourignon remplissent dix-neuf volumes que presque personne, depuis le XVIIe siècle, n'a eu le courage de lire. Je me suis assuré que l'exemplaire de la Bibliothèque nationale n'avait pas été ouvert avant moi. Il y a là matière à une longue étude, que nous pouvons seulement esquisser ici à grands traits.

Antoinette s'est toujours défendue de vouloir établir une religion nouvelle. A ceux qui venaient lui demander de les initier à la sienne, elle répondait : « Ayez recours à la doctrine de Jésus-Christ, qui est dans l'Évangile ; je n'en ai point d'autre. » Elle n'avait aucun goût pour les obscurités de la théologie, où les chrétiens ont surtout trouvé prétexte à leurs divisions. Comme on la questionnait un jour sur la Trinité, dont les prêtres l'accusaient de faire consister tout le mystère dans la Justice, la Vérité et la Bonté de Dieu, elle répondit : « Je n'ai pas eu dessein de vouloir approfondir ce mystère et dire que tout consistait en cela, mais que c'était là la plus utile et la plus salutaire considération que l'on doit avoir au sujet

de la Sainte Trinité, dont les spéculations ordinaires sont souvent et téméraires et inutiles, et la plupart injurieuses à Dieu. » Une autre fois, elle parlait de la Présence réelle : « Voilà ainsi qu'on se débat par tout le monde, et les chrétiens se haïssent l'un l'autre pour cette différence de croyance. Il aurait été bien plus utile aux chrétiens, ce me semble, de demeurer unis par ensemble en la charité, que Jésus-Christ nous a tant recommandée, que se diviser et quereller et tuer l'un l'autre sur des formalités semblables. » Cela fait partie d'un livre intitulé *Tombeau de la fausse théologie*, auquel il ne manque, pour être célèbre, que d'avoir trouvé de nos jours quelques lecteurs.

Comme il ne peut être question de la théologie d'Antoinette, voyons en quoi consistait son mysticisme.

Il y a quelques tendances générales qui sont communes au mysticisme de tous les temps. Le mystique a horreur de l'autorité et de la règle ; il se prend pour un être privilégié, en communication au moins intermittente avec Dieu ; il n'accepte la tradition écrite qu'à condition de l'interpréter à sa manière. L'inspiration directe lui permettant de lire dans l'avenir, il prophétise, et, comme les hommes sont plus sensibles à la crainte qu'à l'espoir, il se plaît généralement à annoncer des malheurs comme le châtiment prochain du mal qui se fait. Son commerce avec Dieu, en sanctifiant son esprit, lui inspire le mépris de la chair. Ce qui le frappe surtout dans le mal moral, ce sont les péchés auxquels les sens nous inclinent. S'il n'est pas toujours chaste, le mystique adore la chasteté.

Tous ces traits se retrouvent chez Antoinette. Elle professait une aversion passionnée pour la raison et la logique. Elle considérait la doctrine des Cartésiens comme « la plus maudite de toutes les hérésies, un athéisme formel, une réjection de Dieu, dans la place duquel la raison corrompue se substitue ». Elle raillait les philosophes de vouloir comprendre ce qui n'est intelligible que par l'illumination de la foi divine, ajoutant que la vaine activité de la raison, loin de conduire à Dieu, éloigne de lui en empêchant de le connaître. « La foi vive

n'est point une croyance des choses qui sont faites ou passées, ou de celles qui doivent encore venir, puisque cela n'apporte non plus d'effet à nos âmes que la croyance des histoires que nous entendons. Mais la foi vivante et opérante est une divine lumière que Dieu a plantée en nos âmes, par laquelle nous connaissons les choses éternelles. » Et ailleurs : « On apprend davantage par un petit rayon de la lumière du Saint-Esprit que par cent ans d'études bien assidues. »

Antoinette s'irrite contre les ministres de tous les cultes, parce qu'elle ne veut pas admettre d'intermédiaire entre Dieu et elle. « Pour savoir ce que l'on doit croire, retourner à Jésus-Christ que l'on n'imite en rien... Les religieux ne sont pas plus saints pour avoir fait des vœux et porter un habit particulier. Les pompes et les vanités sont souvent plus grandes sous un pauvre habit de religieux que sous la pourpre des rois. » Les exercices liturgiques de la religion lui sont odieux, non seulement à cause de leur formalisme, mais parce qu'ils manifestent le principe d'autorité et de tradition. Tout ce qui semble détourner la foi de l'idéalisme pur, les pèlerinages, le culte des images et des reliques, n'a pas eu d'ennemi plus acharné qu'Antoinette, même parmi les théologiens protestants.

Elle ne cessait d'annoncer la fin prochain du monde, prélude de sa régénération en Jésus-Christ. « On est arrivé au Jugement général, parce qu'il n'y a plus de vrais chrétiens sur la terre, en quelque religion que ce soit. » Elle disait avoir connu en vision le Diable incarné qui devait être l'Antéchrist matériel et professait, sur son origine, une théorie bizarre, fondée sur la croyances aux incubes. Quant à l'Antéchrist au sens spirituel, c'était la corruption des mœurs, le désordre qui régnait dans les Églises, l'oubli des enseignements évangéliques. « L'on pense que l'Antéchrist ne régnera pas sur la terre, sinon quand on le verra corporellement, ce qui est une grande erreur. Car il règne, passé longtemps, par sa doctrine et son esprit d'erreur et on ne le connaît pas ! »

Mais, à d'autres égards, et par des qualités qui lui sont particulières, Antoinette se distingue de la foule des mystiques.

Née dans le catholicisme, persécutée à la fois par les catholiques et par les réformés, elle s'est élevée à la conception de la tolérance, d'une religion supérieure aux religions. Pour elle, l'amour de Dieu est au-dessus de toute forme confessionnelle; c'est la seule loi qui nous affranchisse de l'égoïsme et rende faciles les autres vertus. « Celui qui conserve en son cœur l'amour de Dieu ne peut jamais pécher, vu que le péché n'est rien en soi qu'un détour de Dieu pour se tourner vers les créatures. Celui qui aime Dieu de tout son cœur accomplit le Vieux et le Nouveau Testament. » Et ailleurs : « Dieu m'a envoyée hors de l'Église romaine afin que je connusse aussi les autres par expérience. Je tiens à m'exercer en la pratique des enseignements de Jésus-Christ, sans mépriser nulle de ces religions en particulier, mais estimant d'icelles ce qu'elles ont de bon et conforme à l'Évangile. J'aime maintenant les gens de bien partout où je les trouve, sans m'informer si elles sont romaines ou non. Car quel sujet me donne un homme de bien à le haïr en bien vivant, à cause seulement qu'il ne s'appelle point catholique, vu qu'il peut être, en effet, plus catholique que le plus saint des romains? « Antoinette pousse la tolérance jusqu'à louer les juifs, pour leur invincible attachement à l'idée messianique et les longues souffrances qu'ils ont endurées : « Je ne doute nullement que les juifs seront encore les premiers au Royaume des Cieux, à cause qu'ils ont été si humiliés et méprisés en ce monde, en quoi ils ont plus imité Jésus-Christ que les chrétiens. » Tout le passage dont ces lignes sont tirées est extraordinaire pour le XVII[e] siècle[1].

Par l'idée qu'elle se fait du Messie, Antoinette est plus voisine du judaïsme que de la théologie chrétienne. Chose singulière chez une mystique, elle ne croit pas à la destruction du monde matériel, au règne du pur esprit. Malgré le *Solvet sæclum in favillâ*, c'est sur terre qu'elle attend, qu'elle annonce la venue de Jésus-Christ, sa domination sur l'humanité purifiée et unie à lui « de corps et d'âme, par les liens d'un pur amour ». « Le monde durera éternellement, nulles créatures

1. *La Lumière du monde*, t. II, p. 197.

ne mourront en leurs espèces... Dieu n'a pas créé ce monde pour le détruire et en faire un nouveau, comme s'il pouvait avoir manqué en créant le premier, et l'univers n'a pas été créé seulement pour être l'objet de nos misères, puis détruit à la fin. Quand on dit que le monde finira, c'est une manière de parler qui doit nous faire entendre que toutes les œuvres mauvaises des hommes finiront... Quand tout sera purgé du mal, toutes choses subalternes seront soumises à cette noble créature qui est l'homme, pourvu qu'il soit lui-même soumis à son Dieu. » Elle en veut aux chrétiens de « rejeter la venue de Jésus-Christ en gloire, quoiqu'elle soit vérifiée par tous les grands prophètes, les apôtres et Jésus-Christ lui même ». C'est précisément cette attente de la venue glorieuse du Messie qui est, à ses yeux, un titre d'honneur pour les juifs.

Antoinette a soutenu avec passion la doctrine du libre arbitre, allant jusqu'à nier la prescience divine, par la raison que Dieu, dans sa bonté, ne *voulait* pas savoir ce que devaient décider les hommes. « Dieu ne pense qu'à ce qu'il lui plaît, et, ayant voulu créer l'homme libre, il n'a pas voulu borner les événements par sa prévoyance. » L'argument, au point de vue philosophique, peut sembler faible; mais cet attachement à l'idée de la liberté n'est pas ordinaire chez les mystiques. Il révèle, à défaut de la biographie d'Antoinette, l'énergie de sa nature, à laquelle les délices de la contemplation ne suffisaient pas.

Sans prêcher l'égalité sociale de l'homme et de la femme — car elle ne s'occupe pas de questions sociales — Antoinette n'a jamais admis que son sexe dût imposer quelque réserve à la liberté de sa parole et de sa pensée. « Il est difficile aux hommes de confesser que le Saint-Esprit puisse habiter dans l'âme d'une femme autant que dans celle d'un homme, parce qu'ils veulent demeurer les maîtres en Israël; mais il n'y a point de différence entre l'âme d'un homme et celle d'une femme : cela ne regarde que la nature corporelle, et non l'esprit et la volonté. »

De cette liberté de tout penser et de tout dire, Antoinette a donné une preuve singulière par sa doctrine de l'amour phy-

sique. Comme la Diotime du *Banquet* de Platon, elle n'a pas reculé devant des questions dont s'effarouche la pruderie des modernes, et elle les a traitées avec une crudité d'expression dont les écrits des femmes dévotes n'offrent pas d'exemple. Pourtant, et malgré les calomnies dont elle fut l'objet, il est certain que ses mœurs sont restées pures. Ses disciples ne se contentaient pas de louer sa chasteté : ils lui attribuaient le don de rendre chastes ceux qui l'approchaient. Voici ce qu'elle écrivait elle-même en 1673 : « J'ai été chaste de tout temps ; Dieu m'a délivrée, dès ma tendre jeunesse, des désirs charnels, pour m'en donner de spirituels, lesquels me restent encore à présent dans l'âme. » On serait mal venu, sur la foi de quelques pages un peu grossières, à contester le témoignage qu'elle se rendait avec tant de simplicité.

Pour comprendre les idées d'Antoinette en la matière délicate que nous abordons, il faut remonter jusqu'aux origines du mysticisme chrétien : c'est un anneau d'une chaîne qui est encore loin d'être brisée.

VI

La question des rapports de l'homme avec la femme a été, dès les premiers jours de l'Église, un sujet d'inquiétude pour les fidèles et, pour les esprits absolus, une source d'hérésies sans cesse renaissantes. Jésus, bien qu'ayant vécu plus de trente ans, ne s'était pas marié ; il n'avait conseillé à personne le mariage ; il avait dit, suivant saint Matthieu : « Il y a des eunuques qui l'ont été de naissance et d'autres qui ont été faits tels par les hommes ; mais il y a aussi des eunuques qui se sont faits tels eux mêmes, en vue du royaume des cieux. » C'est l'interprétation littérale de cette dernière parole qui égara le grand Origène et a fait des victimes jusqu'en notre temps. L'Église, née pour régner et pour vivre, ne glissa jamais sur la pente des exagérations ascétiques. Elle prit résolument position avec saint Paul : « Si tu te maries, tu ne pèches point, et si une vierge se marie, elle ne pèche point. — Si tu n'es pas lié à une femme, n'en recherche pas une ;

mais il vaut mieux se marier que d'être en proie au désir. » Ainsi le grand apôtre faisait du mariage une concession à l'infirmité humaine, écartant, du moins par son silence, la doctrine de l'antiquité classique et du livre de *Tobie*[1], qui assigne pour but unique à l'union sexuelle la procréation des enfants.

La discussion soulevée par ces textes a duré pendant des siècles ; mais l'Église n'a pas cessé de professer une opinion moyenne qui fait la part des intérêts de la société et des désirs naturels de l'individu. « Ne croyez jamais rien de bon de ceux qui outrent la vertu, dit Bossuet : le dérèglement de leur esprit, qui mêle tant d'excès dans leurs discours, introduit mille désordres dans leur vie. » Et plus loin, en parlant des Vaudois, Bossuet écrit ces phrases caractéristiques : « Les protestants accusent Renier de calomnier les Vaudois en leur reprochant qu'ils condamnent le mariage; mais les auteurs tronquent le passage, et le voici tout entier : « Ils condamnent le sacrement du mariage, en disant que les « mariés pèchent mortellement lorsqu'ils usent du mariage « pour une autre fin que d'avoir des enfants » ; par où Renier fait voir seulement l'erreur de ces superbes hérétiques qui, pour se montrer au-dessus de l'infirmité humaine, *ne voulaient pas reconnaître la seconde fin du mariage, c'est-à-dire celle de servir de remède à la concupiscence*. C'est donc à cet égard seulement qu'il accuse les hérétiques de condamner le mariage, c'est-à-dire d'en condamner *cette partie nécessaire*, et d'avoir fait un péché mortel de ce que la grâce d'un état si saint rendait pardonnable. » (On ne sait pas assez que le plus sévère des moralistes modernes, Kant, dans sa *Doctrine de la vertu*, s'est mis résolument du côté des Vaudois contre Bossuet et l'orthodoxie).

Il n'en restait pas moins avéré que, dans la pensée même

1. Prière de Tobie, quand il est enfermé avec Sarah dans la chambre nuptiale : « Seigneur, je prends ma sœur que voici, non pour le plaisir des sens, mais à cause du désir d'avoir des enfants qui te bénissent à l'avenir ». Tel est, du moins, le texte de la Vulgate; celui du livre grec de Tobie est obscur. Voir Reuss, *La Bible*, t. VIII, p. 601

des fondateurs du christianisme, l'état de virginité était plus conforme à la perfection que celui du mariage : *noli quærere uxorem.* La théorie dualiste de l'antagonisme de l'esprit et de la chair, qui est plutôt latente que formulée dans les Évangiles, éclata dans toutes les hérésies gnostiques et manichéennes que l'Église naissante eut tant de mal à réprimer. Cette doctrine n'a pas laissé de traces dans le Vieux Testament. Elle est essentiellement grecque d'origine. De Platon, elle avait passé à Philon, aux néoplatoniciens, et florissait dans tout l'hellénisme oriental où le christianisme se développa d'abord. On voulut ériger en règle l'idéal de pureté, faire de la virginité une loi absolue, jeter l'anathème sur l'union sexuelle, même sanctifiée par le mariage. Dans l'Évangile apocryphe *selon les Égyptiens*, Salomé demande à Jésus jusqu'à quand régnera la mort. Il répond : *tant que les femmes enfanteront.* Le même Évangile lui faisait dire qu'il était venu détruire les œuvres de la femme, à savoir la génération et la mort. « Mon règne arrivera, aurait-il dit encore à Salomé, quand vous foulerez aux pieds le vêtement de la pudeur, quand deux seront un, quand ce qui est extérieur sera semblable à ce qui est intérieur, et que le mâle uni à la femelle ne sera ni mâle ni femelle. » C'était comme la vision d'un hermaphroditisme final, correspondant à l'hermaphroditisme initial du mythe platonicien. Dans les *Actes* non moins apocryphes de Thomas, l'apôtre arrivait en Inde à la cour d'un roi, au moment où l'on se préparait à célébrer les noces de sa fille. Le saint homme persuada si bien aux fiancés que le mariage est une souillure qu'ils passèrent la nuit assis à côté l'un de l'autre et, le lendemain, étonnèrent leurs parents par le triomphant aveu de leur continence. Le christianisme occidental ne resta pas étranger à ces tendances. « Le mariage, écrit hardiment Tertullien est une espèce de mal inférieur, né de l'indulgence. » « Et plût au ciel, s'écriait saint Augustin lui-même (il avait été longtemps séduit par la manichéisme), que tout le monde voulût s'abstenir du mariage! La Cité de Dieu se remplirait bien plus vite et la fin du monde serait avancée d'autant! »

A cela vinrent se joindre de bonne heure des spéculations

sur le péché originel. Des esprits sérieux refusaient d'admettre que le récit de la *Genèse* dût être interprété littéralement : le fruit défendu, c'était l'union sexuelle, et la preuve, disait-on, c'est que, sitôt le péché commis, Adam et Ève avaient eu le sentiment de la pudeur. Saint Augustin a longuement traité ce sujet : tout en admettant l'interprétation littérale, il affirme que l'effet du péché, c'est-à dire de la première désobéissance, a été de soustraire à la volonté de l'homme les mouvements tumultueux de ses sens[1]. Platon, dans le *Banquet*, avait développé une autre doctrine : suivant le mythe qu'il rapporte, l'homme aurait été créé hermaphrodite, et la différence des sexes, que l'amour tend à rapprocher, serait un châtiment infligé par Jupiter à l'orgueil humain. L'idée platonicienne pouvait trouver un appui dans un passage même de la *Genèse :* Dieu avait créé l'homme *mâle et femelle*, il avait créé la femme en prenant *un côté* (et non *une côte*) d'Adam — ce qui mettait la Bible et Platon d'accord. Au moyen âge, cette doctrine paraît avoir pénétré en Occident par les écrits rabbiniques ; elle y donna naissance à des hérésies que ravivèrent les Platoniciens de la Renaissance et auxquelles se rattache, par des liens invisibles, celle d'Antoinette Bourignon.

En 1205, on condamna à Paris l'hérétique Amaury de Chartres, suivant lequel, à la fin du monde, les deux sexes seraient réunis dans une même personne ; il ajoutait que si l'homme était demeuré dans l'état où Dieu l'avait produit, il n'y aurait eu nulle distinction de sexes. Au XVIe siècle, Paracelse avait proposé une théorie bizarre, très difficile à énoncer décemment, qui voyait aussi, dans la distinction des sexes, un effet du péché originel[2]. Antoinette Bourignon, qui n'avait presque rien lu en dehors de l'Évangile, ne peut avoir subi l'influence ni de Platon, ni d'Amaury, ni de Paracelse : c'est la méditation qui l'a conduite à une doctrine voisine des leurs,

1. Saint Augustin, *La cité de Dieu*, livre XIII, chap. XIII (p. 419 de l'édition Nisard).

2. D'autres passages des écrits de Paracelse ont autorisé Schopenhauer à le compter parmi les prédécesseurs de sa *Métaphysique de l'Amour* (*Welt als Wille*, t. II, p. 631).

doctrine dont Bayle et Voltaire se sont moqués, que l'auteur d'une *Étude* anonyme sur Antoinette a passée sous silence, mais qu'il est possible de résumer sans faire injure à la chaste fille qui l'a conçue.

Antoinette croit que le règne du Christ est proche, que ce règne sera terrestre, mais succédera à la destruction du mal sur la terre. La nouvelle humanité sera le rétablissement de l'homme dans un état d'innocence d'où le péché originel l'a fait déchoir. « La résurrection des morts est le retour des corps au premier état où Dieu les avait créés. » Cet état d'innocence n'est pas celui de l'asexualité, mais une sorte d'hermaphoditisme. « Les hommes, dit-elle, croient avoir été créés de Dieu comme ils se trouvent à présent, quoique cela ne soit véritable, parce que le péché a défiguré en eux l'œuvre de Dieu. Au lieu d'hommes qu'ils devaient être, ils sont devenus des monstres dans la nature, divisés en deux sexes imparfaits, impuissants à produire leurs semblables seuls, comme se produisent les arbres et les plantes, qui, en ce point, ont plus de perfection que les hommes ou les femmes, incapables de produire seuls, mais par conjonction d'un autre et avec douleurs et misères. » Et ailleurs : « J'attends un temps auquel on ne se mariera plus et où l'on sera délivré de ce pesant joug, pour multiplier comme les anges d'une génération éternelle. Ce sera dans le Royaume de Jésus Christ. Mais les ignorants ne le savent comprendre, tournant en raillerie ce qu'ils n'entendent point. C'est de ces moqueurs qu'il est dit *qu'ils seront moqués.* »

Il est plus difficile d'expliquer, sans blesser les convenances, comment Antoinette vit en extase la beauté du premier monde et Adam tel qu'il était avant la chute : « Il était fait comme seront rétablis nos corps dans la vie éternelle et que je ne sais si je dois dire. » Ce qui suit est trop hardi, mais peut être résumé brièvement. Antoinette se figurait Adam comme un ovipare, que rendait fécond non pas un désir brutal, mais « l'amour de son Dieu, le désir où il était qu'il y eût d'autres créatures que lui, pour louer, pour aimer et pour adorer cette grande Majesté ». Mais Adam a-t-il engendré avant le péché?

Antoinette va nous le dire : « Le premier homme qu'Adam produisit par lui seul en son état glorieux fut choisi de Dieu pour être le Trône de la Divinité, l'organe et l'instrument par lequel Dieu voulait se communiquer éternellement avec les hommes. C'est là Jésus-Christ, le premier-né uni à la nature humaine, Dieu et homme tout ensemble[1]. » Sur quoi Poiret ajoute : « Que les profanes pourceaux ne mettent pas leurs groins ici-dedans ; qu'ils demeurent plutôt dans leurs étables et dans leurs ordures, jusqu'à ce qu'on vienne les traiter en bêtes et en pourceaux ! »

L'excellent Poiret se met trop fort en colère, mais il ne faut pas se hâter de rire de ces rêveries. Tout incongrues qu'elles paraissent, surtout dans l'imagination d'une fille, elles ne laissent pas d'être intéressantes pour l'histoire des idées morales au XVIIe siècle. Elles offrent même, si je ne me trompe, un intérêt supérieur et plus général. Après tout, les questions troublantes auxquelles cherche à donner réponse cette métaphysique à la fois audacieuse et naïve n'ont pas cessé de tourmenter les âmes délicates, conscientes d'une contradiction cruelle entre les besoins des deux natures qui sont en nous. Dans la phase actuelle du christianisme philosophique, on se préoccupe plus du mal physique que du mal moral, de charité que de chasteté. Mais, comme la question a deux faces, l'une morale et l'autre sociale, on y revient, même à contre-cœur, par une autre voie. C'est ainsi qu'un des esprits les plus puissants du XIXe siècle, sans connaître même le nom d'Antoinette, s'est trouvé amené — personne ne l'a remarqué encore — à la même conception de *l'avenir de l'amour*.

Le point de départ d'Auguste Comte n'est pas mystique, mais sociologique. Il songe à l'émancipation de la femme ; il se dit aussi que « le vrai début de l'éducation humaine s'accomplit dans une brutale ivresse et sans aucune responsabilité[2] ». Il sent très vivement la nécessité de « régler, non seulement la quantité, mais surtout la nature des produits

1. Une idée analogue se montre déjà dans les premières hérésies chrétiennes; voir Renan, *Les origines du christianisme*, t. VII, p. 84.
2. A. Comte, *Système de politique positive*, t. IV, p. 318.

humains[1] ». Or, la seule solution qu'il aperçoive à ces redoutables problèmes est une utopie, dont il attend la réalisation non d'un miracle, mais du progrès de la science et de l'évolution. Jusque-là, « le mal ne sera jamais atteint dans sa source, et tous les remèdes resteront palliatifs[2] ». Quelle est cette utopie? Il faut la laisser expliquer à Comte, quelque peine que l'on éprouve à citer son horrible jargon après la belle prose simple et coulante d'Antoinette : « Quand la réorganisation positive des opinions et des mœurs aura dignement placé les femmes à la tête de la sociocratie.., l'utopie de la Vierge Mère deviendra, pour les plus purs et les plus éminents, une limite idéale, directement propre à résumer le perfectionnement humain, ainsi poussé jusqu'à systématiser la procréation en l'ennoblissant[3]. »... « Une telle modification doit améliorer la constitution cérébrale et corporelle des deux sexes, en y développant la chasteté continue, dont l'importance est de plus en plus pressentie par l'instinct universel[4]... Domestiquement considérée, cette transformation rendrait la constitution de la famille humaine plus conforme à l'esprit général de la sociocratie, en complétant la juste émancipation de la femme, ainsi devenue indépendante de l'homme, même physiquement .. Ainsi purifié, le lien conjugal éprouverait une amélioration aussi prononcée que quand la monogamie y remplaça la polygamie, car on réaliserait l'utopie du moyen âge, où la maternité se concilie avec la virginité[5]. »

C'est à peine si l'on entrevoit de temps en temps, chez Comte, l'idée mystique de l'impureté des liens charnels, qu'avait fait naître en lui l'adoration de Clotilde Devaux, sa « Béatrice », sa « sainte Clotilde », et que grandit encore, après 1846, le souvenir de ce lien spirituel, si prématurément brisé par la mort. Le terrain sur lequel il se place, même pour divaguer, est celui de la science positive et si l'on vient

1. A. Comte, *Système de politique positive*, t. IV, p. 319.
2. *Ibid.*, p. 320.
3. *Ibid.*, p. 240.
4. *Ibid.*, p. 277.
5. *Ibid.*, p. 278.

dire qu'il était fou, quand il rêvait de la future parthénogénèse, on oublie que la folie de Comte remonte à 1826 et que son *Cours de philosophie positive*, auquel il doit son influence sur le XIX[e] siècle, n'a commencé à paraître qu'en 1830. Si donc le *Système de politique* est sorti d'un cerveau troublé, le *Cours de philosophie* a partagé le même sort. Et faut-il vraiment faire un crime à Comte d'avoir entrevu, d'avoir appelé le jour où le progrès physique viendrait assurer le progrès moral? Les rêves ne sont justiciables d'aucune logique; ils ne valent que par les instincts qu'ils révèlent. Aussi bien ne peut-il être question de discuter celui-là. Mais n'est il pas curieux de constater chez un mathématicien, chez un homme dégagé de toute attache religieuse, la même conception messianique de l'amour que chez la visionnaire chrétienne d'Amsterdam? N'y a-t-il pas quelque ironie, mais aussi quelque grandeur philosophique, dans cette conjonction inopinée de deux mysticismes, partis des points les plus opposés de l'horizon?

FIN DU TOME PREMIER

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

Pages.

Introduction . . . . i à vii

I. **Quelques observations sur le Tabou.** . . . . 1 à 8

Définition du tabou; exemples; le nom de Jéhovah, 1. — Le tabou n'est pas motivé; la sanction n'est pas formulée dans la défense, 2. — Tabou alimentaire de la Genèse, le fruit défendu, 3. — L'Arche d'Alliance; atténuation des tabous par le sacerdoce, 4. — « Honore ton père et ta mère afin de vivre longtemps », 5. — Le tabou original devenu précepte éthique, 6. — Survivances de tabous; le chiffre 13, 7. — Tabou du sang du clan, même dans le règne animal; l'instinct social implique le tabou du sang, 8.

II. **Phénomènes généraux du totémisme animal** . . . . 9 à 29

Définition du totem; Lafitau et le type de la Chimère, 9. — Pactes entre clans d'hommes et clans d'animaux; la civilisation les fait disparaître, 10. — Repas de communion, domestication des animaux; animaux sacrés en Égypte, 11. — Interdictions alimentaires; constitution des Panthéons; les totems et les dieux de la Fable, 12. — Les animaux associés aux dieux sont des totems; les métamorphoses impliquent le totémisme, Léda, 13. — Le sacrifice du taureau Zagreus, 14. — La mort et la résurrection du dieu; Adonis; restes de totémisme en Israël; le porc et la souris, 15. — Sacrifices humains; Zeus Lykaios; les fidèles assimilés au totem, Bakhoi, Bassarides, Arktoi, 16. — Essai de code totémique, 17. — Certains animaux ne sont ni tués ni mangés, mais les hommes en élèvent et leur donnent des soins; souris d'Apollon, oies du Capitole, etc., 17. — On porte le deuil d'un animal et on l'enterre; crustacé de Sériphos, loup d'Athènes, 18. — Interdictions alimentaires ne portant que sur une partie du corps de l'animal, 18. — Excuses adressées à l'animal que l'on tue; Bouphonia, rites de Ténédos et de Corinthe, 18, 19. — On pleure l'animal après l'avoir sacrifié; le bélier de Thèbes; le busard de Californie; la mort d'Adonis, 19, 20. — Les hommes revêtent la peau de certains animaux pour des cérémonies religieuses; le loup des Slaves; Zamolxis; la peau de faon aux mystères de Sabazios; les ourses athéniennes; types zoomorphiques des dieux d'Égypte, 20, 21. — Les clans et les individus prennent des noms d'animaux; Porcii, Hirpi, Myrmidons, Mysiens, Lyciens, Arcadiens, 21. — Images d'animaux figurant sur des enseignes et sur des armes; tatouages; le sanglier gaulois, l'épervier égyptien; explication du totémisme égyptien par Diodore, 22, 23. — Les animaux totems épargnent les membres du clan; ordalies totémiques; Psylles, Ophiogènes, Romulus et Rémus, 23, 24. — Les animaux totems secourent les membres du clan; dauphin d'Arion, renard d'Aristomène,

24. — Les animaux totems annoncent l'avenir et servent de guides; le lièvre de Boudicca, le loup des Samnites, 24, 25. — Les membres d'un clan totémique se croient apparentés à l'animal totem; Ophiogènes, Myrmidons, noms gaulois en *-genos*, 26. — Le totémisme explique des tabous, 27. — Corrélation du totémisme avec le droit et la morale, 28. — « Tu ne tueras point », 28, 29.

III. **Les survivances du totémisme chez les anciens Celtes.** 30 à 78

Le lièvre, la poule et l'oie sont élevés, mais non mangés par les Bretons; César ne comprend pas pourquoi; le coq pythagoricien, 30-32. — La viande de porc interdite aux Juifs, 32. — Absurdité de l'explication hygiénique, 33-38. — Explication totémiste; premières tentatives dans cette voie, 38. — Le totem n'est pas l'ancêtre, 39. — Il peut n'être qu'un bienfaiteur ou un protégé du clan, 40. — Le totémisme est une hypertrophie de l'instinct social, 41. — Animisme et totémisme, 42. — Poésie et religion, 43. — L'interdiction de la fève chez les Pythagoriciens et les Orphiques, 43. — Explications hygiéniques et utilitaires, 44. — Origine des plantes cultivées, 45. — Le tabou primitif ne défend pas de manger, mais de tuer, 46. — Autres interdictions relatives aux fèves; clans grecs et romains portant des noms d'animaux et de végétaux, Fabii, Lentuli, etc., 47. — L'oignon de Numa, 48. — Survivances du totémisme dans le pays de Galles, 48. — Histoire de Boudicca, le lièvre sacré, 49, 50. — Poulets sacrés à Rome, oies du Capitole, loups et ours, 51. — Apollon Parnopios, Sauroctone, Smintheus; Dionysos Bassareus; la louve de Romulus, 52. — Le chien de Culann, Cuchulainn, 53. — Noms gaulois en *-genos*, 54. — L'ours de Berne, 55. — Le groupe de Muri, la déesse Artio, 56, 57. — La chienne Hécate, 58. — Le loup Apollon, 59. — La souris Apollon, 60. — Explication des survivances totémistes, 60. — Totémisme égyptien, 62. — Epona la cavale, 63. — Le cheval, le mulet, le taureau en Gaule, 64-66. — Les grues de l'autel de Paris et de l'arc d'Orange; grues et cigognes, 66, 67. — Le sanglier en Gaule; interdiction de manger du porc, 67-70. — Rituels où intervient le porc; porc sacrifié à Aphrodite, 70, 71. — Le cerf en Gaule; Cernunnos, 71, 72. — Le serpent cornu et le bélier en Gaule, 72, 73. — Serpent totem, 74, 75. — Ordalies totémiques, 75. — Le corbeau en Gaule, 75, 76. — Totems et tabous; leurs effets sur la marche de la civilisation, 77, 78.

IV. **Totémisme et exogamie** . . . . 79 à 85

Le respect de la vie du totem et l'exogamie dérivent du tabou du sang, 79. — L'exogamie n'est pas un caractère primitif du totémisme, 79, 80. — Les Aruntas et l'*intichiuma*, 80, 81. — Classes hométiques; le mariage interdit entre membres d'une même phratrie, 81, 82. — Passage de l'exogamie à l'endogamie, de la filiation utérine à la filiation par les mâles, 83. — Le totémisme et le matriarcat chez les Grecs et les Celtes; légitimité et utilité de la paléontologie sociale, 84, 85.

V. **La domestication des animaux.** . . . . 86 à 96

Idées du rédacteur de la Genèse à ce sujet, 86. — Idées des Grecs, 87. — Témoignage de l'archéologie, 87. — Hypothèses

émises pour expliquer la domestication, 88, 89. — Les peuples pasteurs ne sont pas carnivores, 89. — Ce qu'apprend l'observation des enfants, 90. — La crainte religieuse est seule assez forte pour faire épargner un animal par un sauvage; définition de la religion, 91. — Le totémisme a été la forme la plus ancienne des religions, 92. — Pourquoi certains hommes ont respecté certains animaux, 93. — Le chien domestique au Danemark; chiens et loups, 94. — Histoire de la domestication du chat, 95, 96.

VI. **La théorie du sacrifice** . . . . 96 à 104

Idées courantes sur le sacrifice assimilé à un don, 96. — L'évolution des idées, 99. — Le sacrifice de la messe, 99. — Idées des sauvages sur le sacrifice, 100. — Insuffisance des données bibliques, 101. — Le totémisme et le culte des animaux, 102. — Théorie de Robertson Smith sur le sacrifice de communion, 103. — Passage du sacrifice de communion au sacrifice don, 104.

VII. **Pieds pudiques** . . . . 104 à 110

Les Turques du Volga et les Espagnoles du XVII^e siècle, 105. — Pieds tabous; les pieds de la reine, 106. — Aventure de Louise de Savoie, 107. — Le comte de Villamediana et la reine Elisabeth, 108. — Le tabou des pieds en Italie, 109. — Aventure de Marie-Anne d'Autriche ; le tabou des jambes, 110.

VIII. **L'origine du mariage** . . . . 111 à 124

L'animisme et la crainte des esprits, 110. — Naissance et multiplication des tabous, 112. — Tabou des fonctions physiques, 113, 114. — Considérations utilitaires ; les Vestales, 115. — Prétendue crainte de la contagion féminine ; le déguisement dans les cérémonies du mariage, 116. — Crainte du mauvais œil, 117. — Justification de la rupture du tabou sexuel ; le tabou de la belle-mère, 118, 119. — La couvade, la tecnonymie, 119. — L'exogamie, la théorie de la promiscuité, 120, 121.

IX. **L'histoire du folklore** . . . . 122 à 124

Mythologues et folkloristes, 122. — Théorie de Lang, 123. — Tendance de l'imagination populaire à établir des compensations, 124.

X. **L'art et la magie**. . . . . 125 à 131

Cavernes avec parois ornées de peintures, 125. — Animaux désirables et non désirables, 126. — Absence de carnassiers dans les peintures et les gravures quaternaires, 127. — Pourquoi les troglodytes ont peint et sculpté, 128. — L'art plastique et l'envoûtement ; danses mimiques dites danses d'animaux, 129. — L'art magique des Australiens, 130. — La représentation d'un animal en assure la multiplication, 131. — Les peintures des cavernes laissent présumer des cérémonies magiques, 133. — Le totémisme et l'art des cavernes, 133, 134. — Evocation et invocation, 135. — La magie de l'art, 136.

XI. **L'amphidromie** . . . . 137 à 145

Opinion de Fustel sur l'amphidromie, 137. — Qui portait

l'enfant? 138. — L'amphidromie comporte un mouvement rapide, 139. — Nudité rituelle dans l'amphidromie, 140. — Superstitions analogues relatives aux nouveau-nés et aux enfants, 141. — La couvade, 142. — Influence magique des parents sur les enfants, 142. — L'amphidromie s'explique par une idée de magie sympathique, 144, 145.

XII. **L'art plastique en Gaule et le druidisme** . . . . 146 à 156

Absence de monuments figurés dans la Gaule celtique, 146. — César et les *Simulacra Mercurii*, 147. — Les menhirs gaulois, 148. — Piliers de bois sacrés à Marseille, 148, 149. — Témoignages relatifs aux Germains, aux Perses, aux Romains, 149, 150. — Ancienneté du druidisme, 151. — Le celtisme des monuments mégalithiques, 152. — Les Pélasges occidentaux, 153. — Pythagore et Numa, 155. — Pythagore et les Druides, 155. — Hostilité des religions primitives à l'anthropomorphisme, 156.

XIII. **La prohibition de l'inceste et le sentiment de la pudeur.** 157 à 172

Pourquoi les législations condamnent l'inceste, 157. — Innocuité des alliances consanguines, 158. — Horreur qu'inspirait l'inceste aux Grecs et aux Romains, 159. — Ignorance où sont les peuples primitifs de l'hygiène, 160. — L'exogamie, 161. — Le tabou, 162. — Tabou de la femme et tabou du sang, 163. — Arguments nouveaux invoqués contre l'inceste, 164. — Insuffisance de ces arguments, 165. — Origine de la pudeur, 166. — Idées mystiques à ce sujet, 167. — Idées utilitaires de Guyau et de Charmes, 168, 169. — L'exhibitionnisme et la pudeur, 170-172, — La pudeur et le tabou du sang, 172.

XIV. **La flagellation rituelle** . . . . 173 à 183

La philologie classique transformée par l'anthropologie, 173. Flagellation des jeunes Spartiates, 174-176. — Les Lupercales, 177. — La flagellation dans les rites agraires, 178, 179. — Artémis Lygodesma et les baguettes de coudrier, 180. — Rites de communion, 181. — Flagellants du moyen âge, condamnés par l'Église, 182, 183.

XV. **L'« Orbis alius » des Druides** . . . . 184 à 194

Orbis signifie globe terrestre ou contrée, 184. — Usage d'*orbis* dans Ovide et dans Lucain, 185-190. — *Orbis* dans Pline et dans Claudien, 190. — Vers de Lucain sur les Druides et l'*orbis alius*, 191. — Inscription du Forum romain où il faut restituer le mot *orbis*, 192-194.

XVI. **Les Vierges de Séna** . . . . 195 à 203

Texte de Pomponius Méla sur les Vierges de Séna, 194, 195. — Source grecque de ce texte, 196. — Rôle religieux des femmes chez les Gaulois et les Germains, 197. — Textes de Méla sur des îles fabuleuses, 198. — L'île de Circé dans l'*Odyssée*, 199. — L'entrée des Enfers dans l'*Odyssée* et dans Claudien, 200. — La Séna de Méla correspond à l'Ea de l'*Odyssée*, 201. — L'île de l'embouchure de la Loire, 202.

XVII. **Teutatès, Esus, Taranis** . . . . 204 à 216

Texte de Lucain sur ces trois dieux, 204. — Sont-ce là des

divinités panceltiques ? 205. — Rareté de ces noms dans l'épigraphie, 206. — Sont-ce des divinités druidiques ? 207. — Sont-ce des divinités locales ? 208. — Doctrine des scholiastes sur l'identification de ces trois dieux, 209. — Le texte de Lucain prouve qu'ils appartiennent au nord de la Gaule, 210-213. — Témoignage de Lucain sur la domination ligure, 213. — Les Ligures chevelus, 204. — César a-t-il prohibé les rites druidiques ? 215. — Teutatès, Esus et Taranis n'ont pas formé une triade panceltique, 216.

XVIII. **Sucellus et Nantosvelta** . . . . 217 à 232

Découverte de deux autels à Strasbourg, 217. — Dédicace à Sucellus et à Nantosvelta, 218, 219. — Le dieu au maillet et sa parèdre, 220. — Signification du nom de Sucellus, 221, 222. — Sucellus, Balar, Lug et le corbeau, 223. — Signification du nom de Nantosvelta, 224. — Le dieu au maillet, Silvain et Aerecura, 225, 228. — Le dieu au maillet, Dispater et Sérapis, 229, 230. — Le dieu au maillet est le Dispater de César, 231, 232.

XIX. **Tarvos Trigaranus** . . . . 233 à 246

Description de l'autel de Notre-Dame, 233, 234. — L'autel de Trèves, 235 à 238. — Le dieu bûcheron, 238. — Le taureau et les trois grues, 239. — L'arbre divin, 240. — Les dieux dans les arbres, 241. — L'arbre cosmique scandinave, 242. — Le taureau cosmique, 243. — Les grues sacrées, les taureaux et le sanglier à trois cornes, 244. — Trigaranus et Garanus, 245. — Le Kalevala et la légende celtique, 246.

XX. **Bas-relief inédit autrefois à la bibliothèque de Strasbourg** . . . . 247 à 252

Bas-relief détruit à Strasbourg en 1870, 247-249. — Dédicace *Erumo*, 249, 250. — Esumus et Erumus, 251, 252.

XXI. **Esumopas Cnusticus** . . . . 253 à 257

Buste découvert près d'Evreux, 253. — Esumopas, 254. — Fouilles de la forêt de Beaumont, 255, 256. — Le faux dieu Esumus, 257.

XXII. **Celtica**. 258 à 271

Texte de Claudien sur le *Caledonium monstrum*, 258. — Est-ce une baleine ? 259. — Caledonia signifiant la Bretagne insulaire, 260. — Caledonia et Calydon, 261. — Le sanglier, totem des Bretons, 262, 263.

Statuettes gallo-romaines découvertes en pays scandinaves, 264, 266. — Dieu au maillet imberbe de Fionie, 266. — Le dieu au maillet et Thor, 267. — Type juvénile de Thor, 268, 269. — Sucellus et Nantosvelta, groupe de Besançon, 269. — Images récemment découvertes du dieu au maillet, 270. — Le dieu au maillet imberbe découvert en Belgique, 270, 271.

XXIII. **La religion des Galates**. . . . . 272 à 278

Culte d'Artémis en Galatie, 272. — Passage de la vie de saint Théodore de Sykéon, 273. — Passage des actes de saint Symphorien, 274. — Le démon du Midi, 275. — La Diane du Sabbat, 276. — Saint Cilian et Diane, 277. — Dangers de la méridienne, 278.

XXIV. **Les carnassiers androphages dans l'art gallo-romain.** 271 à 298

Les carnassiers de Fouqueure et d'Oxford, 279. — Disproportion entre ces carnassiers et leurs victimes, 280. — C'est un type celtique, 281. — Analogies avec le vase de Gundestrup, date de ce vase, 282, 283. — Les carnassiers des situles illyriennes, 283, 285. — Les carnassiers des vases de *bucchero*, 286. — Parenté des vases de *bucchero* avec les situles, 287. — L'imagerie populaire en bois et la transmission des types, 288. — Le carnassier androphage dans l'art roman, 289. — Survivance du type en Gaule, 290. — Le lion de Gordium, 291. — Candaule, étrangleur de chiens, 292. — Le lion totem en Lydie, 293. — L'Hêraklès lydien, 294. — Les dieux loups, 295. — Le Dispater gaulois, 296. — Les morts avalés par le loup totem, 297, 298.

XXV. **Le voile de l'oblation** . . . . 299 à 311

Les *Problèmes* d'Aristote, 299. — Les *Questions romaines* de Plutarque, 300. — Idées de Virgile sur le voilement de la tête dans le sacrifice, 301. — Voilement des initiés, 302. — Exemples divers de voilement, 303. — Le *ver sacrum*, 304. — La statue de Servius Tullius, 305. — *Devotio* et *consecratio*, 306. — La mort de Pompée, 307. — Le culte de *Fides*, 308. — Rites chrétiens primitifs, 309. — Initiation et mariage, 310. — La prise de voile, 311.

XXVI. **ΛΥΣΙΣ ΠΡΟΓΟΝΩΝ ΑΘΕΜΙΣΤΩΝ** . . . . . 312 à 315

Vers obscur des *Orphica*, 312. — Opinions de Tannery et d'Erwin Rohde, 313. — Idées gnostiques et chrétiennes, 314, 315.

XXVII. **L'origine des prières pour les morts** . . . . 316 à 331

Les païens prient les morts, 316. — Les chrétiens prient pour les morts, 317. — Témoignage de Tertullien, 318. — Opposition de Vigilantius, 319. — L'Ancien Testament ignore les prières pour les morts, 320. — Histoire de Rabbi Akiba, 321. Argument tiré du second livre des Macchabées, 322, 323. — Erreur de Bossuet à ce sujet, 324, 325. — La prière pour les morts dans l'ancienne Égypte, 327. — Cet usage est adopté par les Juifs d'Égypte, 327. — Le baptême pour les morts, 328. — Pythagore et l'Orphisme, 329. — La prière pour les morts chez les Orphiques, 330. — Elle est à la fois orphique et égyptienne, 331.

XXVIII. **Le roi supplicié** . . . . 332 à 341

Les Saturnales romaines, 231. — Histoire de saint Dasius, 333. — Les *Sacae* à Babylone, 334. — La fête de *Pourim*, 335. — La Passion rapprochée des Saturnales et des *Sacaea*, 336. — Opinion de M. Frazer sur la Passion et la fête de *Pourim*, 337. — Barabbas est-il un personnage historique? 338. — Histoire de Carabas, 339. — Jésus Barabbas suivant Mathieu, 340. — La question est posée, mais paraît encore insoluble, 341.

XXIX. **Le culte de l'âne** . . . . 342 à 346

Accusations d'onolâtrie intentées aux Juifs et aux Chrétiens, 342. — Récits d'Apion, 343. — Juifs et Samaritains, 344. — Ex-

plications de M. Haléyy, 345. — Rôle de l'âne dans la légende chrétienne, 346.

XXX. **Satan et ses pompes** . . . . 347 à 362

Pompe au singulier et au pluriel, 347. — Texte de Tertullien sur la *pompa* du Diable, 348. — Démons du cortège de Satan, 349. — Les démons enchaînés, 350. — Formule baptismale d'abjuration, 351. — La pompe du Diable au théâtre, 352. — La pompe du diable à l'école, 353. — Canons de saint Hippolyte. 354. — Témoignage de saint Basile, 355. — Les *Leçons* de saint Cyrille, 356, 357. — Modifications du sens de *pompa*, 358. — Liturgie du baptême des enfants, 359. — Les démons dans les lettres de saint Paul, 360, 361. — Rôle attribué à Marcion, 362.

XXXI. **Le Christianisme à Byzance et la question du Philopatris.** 383 à 394

Opinion de Renan sur le *Philopatris*, 363. — Opinion de Hase et de Niebuhr, 364. — Opinion d'Aubé, 365. — Opinions courantes, 366. — Opinions de Gutschmid et de Crampe, 367. — Le *Philopatris* n'est pas anti-chrétien, 368. — Passage du *Philopatris* sur le massacre des Crétoises, 369. — Date qui en ressort, 370, 372. — Autres indications concordantes, 372, 374. — Grécité du *Philopatris*, 375. — Il n'y est pas question de moines, 376. — Imitations d'Homère, 377. — Christianisme et pédantisme, 378. — Divination chrétienne, 379. — Les devins à Byzance, 380. — L'auteur du *Philopatris* est un sophiste, 381. — C'est un mendiant, 382. — Discussion sur la formule du serment, 383. — Le passage sur saint Paul, 384, 385. — L'humanisme à Byzance, 386, 387. — Polémique contre les dieux du paganisme littéraire, 388. — Courant hellénique à Byzance, 389. — Réveil des études sous Alexis Ier, 390. — Les Platoniciens à Byzance. 391. — Influence de l'humanisme byzantin sur l'Italie, 392. — Le *Philopatris*, un pamphlet contre l'humanisme, 393. — Double aspect du patriotisme byzantin, 394.

XXXII. **Les Apôtres chez les anthropophages** . . . . 395 à 409

Propagation rapide du christianisme, 395. — Ignorance des Pères de l'Église au sujet des apôtres, 396. — Les Actes apocryphes, 397. — Mission de Mathias, 398. — Mission d'André, 399. — André dans la barque conduite par Jésus, 400. — Arrivée d'André à la ville des anthropophages, 401. — André délivre les prisonniers et tue les gardes, 402. — Le diable excite les habitants contre André, 403. — André submerge la ville, 404. — Repentir et conversion des anthropophages, 405. — La ville des anthropophages était en Crimée, 407. — Analogies égyptiennes de la légende, 407. — Traits communs avec l'histoire de Sindbad, 408. — Origine alexandrine des Actes d'André et de Mathias, 409.

XXXIII. **L'évolution en théologie** . . . . 410 à 414

La théologie atteinte par l'évolution, 410. — Reuss et l'abbé Loisy, 411. — Le Christ charnel et le Christ éternel, 412. — L'Évangile vit dans l'Église, 413. — Nouvel aspect de l'apologétique chrétienne, 414.

XXXIV. **Samuel Zarza** . . . . 415 à 425

Question posée au sujet de Samuel Zarza, 415. — Le nom et

les œuvres de Zarza, 416, 417. — Biographie de Zarza, 418, 420. — Mérites et courage de Zarza, 420, 421. — Prétendue exécution de Zarza, 422. — Idées de Zarza sur l'éternité du monde, 423, 424. — Zarza et les Préadamites, 425.

XXXV. **Une mystique au XVII[e] siècle, Antoinette Bourignon** . . 426 à 458

Obscurité d'Antoinette Bourignon, 426. — Son originalité, 427. — Jeunesse d'Antoinette, 428. — Ses entretiens avec Dieu, 429. — Antoinette fuit la maison paternelle, 430. — Elle se brouille avec les Jésuites, 431. — Second mariage de son père, 432. — Idées d'Antoinette sur la charité, 433. — Ses démêlés avec Saint-Saulieu, 434. — La « maison d'enfants », 435. — Les enfants possédées, 436. — Antoinette rencontre Christian de Cort, 437. — Affaire de Nordstrand, 438. — Antoinette à Amsterdam, 439. — Embarras de Christian de Cort, 440. — Sa mort, 441. — Antoinette au Holstein et à Flensbourg, 442. — Persécutions dirigées contre Antoinette, 443. — Antoinette à Hambourg, 444. — Mort d'Antoinette, 445. — Le *bourignonisme* en Écosse, 446. — Caractères du mysticisme d'Antoinette, 447. — Idées d'Antoinette sur la fin du monde, 448. — Tolérance d'Antoinette, 449 — Attente du Messie, 450. — Idées d'Antoinette sur l'avenir de l'amour 451. — Discussion sur les fins du mariage, 452, 453. — Interprétations mystiques du récit de la chute dans la Genèse, 454. — Antoinette rêve de l'hermaphroditisme final, 455. — Jésus serait le premier-né d'Adam, 456. — Analogies entre les rêves d'Antoinette et ceux d'Auguste Comte, 457, 458.

Table analytique des matières . . . . 459 à 466

Table des gravures 467

Additions aux pages 75 et 180 468

TABLE DES GRAVURES

	Pages.
1. La déesse Artio et l'ourse. Musée de Berne	31
2. Bas-relief d'Epona. Musée de Mayence	33
3. Sanglier de Neuvy. Musée d'Orléans	35
4. Cheval de Neuvy. Musée d'Orléans	37
5. Cerf de Neuvy. Musée d'Orléans	39
6. Mulet découvert à Bolar	40
7. Le taureau aux trois grues. Musée des Thermes	41
8. Bas-relief du Musée de Trèves	42
9. Relief du vase de Gundestrup. Musée de Copenhague	43
10. Bouclier sculpté sur l'arc d'Orange	44
11. Diane celtique. Musée de Saint-Germain	45
12. La purification d'Oreste. Vase du Louvre	46
13. Autel découvert et conservé à Reims	49
14. Stèle de Vandœuvres. Musée de Châteauroux	53
15. Dieu tricéphale, bas-relief du Musée Carnavalet	57
16. Serpent cornu, stèle de Savigny-les-Beaune	61
17. Groupe de Néris. Musée de Saint-Germain	65
18, 19. Statue de Sommerécourt. Musée de Saint-Germain	68-69
20. Stèle de Compiègne. Musée de Saint-Germain	73
21, 22. Autels de Sarrebourg. Musée de Metz	218
23. Autel de Mayence. Musée de Mayence	224
24. Bas-relief de Ramsen	226
25. Bas-relief de Sulzbach	227
26. Statuette de Cairanne	229
27. Les quatre faces de l'autel de Notre-Dame	234
28, 29. Face et petit côté de l'autel de Trèves	237
30. Ex voto au Dieu Erumus	247
31. Bas-relif du Donon	248
32. Ex voto à la Déesse Sirona	249
33. Buste de bronze découvert près d'Evreux	252
34. Dieu au maillet imberbe, découvert en Danemark	265
35. Bas-relief du Musée de Besançon	268
36. Dieu au maillet imberbe, découvert en Belgique	270
37. Carnassier androphage, bronze d'Oxford	279
38. Bronzes d'Oxford et de Fouqueure	280
39. Monstre androphage, relief du vase de Gundestrup	281
40. Bas-relief de la cathédrale de Bayeux	283
41. Animal fantastique, relief du vase de Gundestrup	284
42. Animal fantastique, relief du vase de Gundestrup	284
43. Reliefs de la situle de Bologne	285
44. Fragment d'une peinture sur une amphore de Bisenzio	287
45. Aquamanile de Minden	288
46. Bas-relief de Sey-les-Metz	289
47. Groupe en pierre de Noves	290
48. Lion en bois de Gordium	292

ADDITIONS

La stèle de Compiègne, décrite p. 75 et figurée p. 73, n'est plus isolée. On a trouvé récemment à Alise Sainte-Reine (Alésia) un fragment de bas-relief représentant une tête barbue, au type de Jupiter, accostée de deux oiseaux qui semblent parler aux oreilles du dieu ou du devin. Ces oiseaux sont probablement des colombes et je pense aujourd'hui qu'il faut aussi reconnaître, sur la stèle de Compiègne, des colombes et non des corbeaux.

La thèse (p. 180) qui explique la flagellation rituelle par le caractère sacré ou bienfaisant de l'objet employé à cet effet, paraît avoir été indiquée dès 1900 par M. H. Hubert, à propos des Lupercales (*Année sociologique*, t. IV, p. 237).

ANGERS. — IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie.